

School of Theology at Claremont



1001 1400884

Grundlinien
der Theologie
Martin Kählers

BX
4827
K3
Z3

Otto Zänker



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen.
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Grundlinien der Theologie Martin Kählers.

Von

Lic. theol. Otto Zänker,
Studiendirektor am Evang. Predigerseminar in Soest.

Gütersloh.

Druck und Verlag von E. Bertelsmann.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XVIII. Jahrgang 1914.

1. Gadorn, D. W., Zukunft und Hoffnung. Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. 3 M.
2. Schlatter, D. A., Die korinthische Theologie. 2,40 M.
- 3./4. Richter, Georg, Erläuterungen zu den dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten. 5 M.
5. Ränker, Lic. D., Grundlinien der Theologie Martin Kählers. 2 M.
6. Kögel, D. J., Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter. 80 Pf.

XVII. Jahrgang 1913.

1. Rüttger, Prof. D. W., Martin Kähler. Gedächtnisrede. 60 Pf.
2. Rüttger, Prof. D. W., Der Römerbrief als historisches Problem. 2 M.
- 3./4. Schlatter, Prof. D. A., Die hebräischen Namen bei Josephus. 3,60 M.
5. Schwaab, Dr. Emil, Historische Einführung in das Achzehngebet. 3,60 M.
6. Werdermann, Studieninsp. Lic. theol. S., Die Irrlehrer des Jüdisch- und 2. Petrusbriefes. 3 M.

XVI. Jahrgang 1912.

1. Tillich, Lic. theol. Dr. Paul, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. 2,40 M.
2. Richter, Pfr. G., Der eschatologische Tempel. Eine exegetische Studie über Ezechiel 40 ff. 1,80 M.
3. Schlatter, Prof. D. A., Briefe über das christliche Dogma. 1,50 M.
4. Ulrich, Lic. J., Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Parallele. 3 M.
5. Schlatter, Prof. D. A., Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. — Das Wunder in der Synagoge. 1,50 M.
6. Schlatter, Prof. D. A., Das Alte Test. in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

XV. Jahrgang 1911.

1. Kähler, M., Das Kreuz Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.
2. Dunmann, R., Das Sakramentsproblem in d. gegenwärt. Dogmatik. 2,80 M.
3. Büchsel, Lic. J., Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.
- 4./5. Rüttger, Prof. D. W., Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Christentums. 3 M.
6. Lang, Prof. D. A., Zwei Calvin-Vorträge: Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin; Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.

XIV. Jahrgang 1910.

1. Schlatter, Prof. D. A., Wie sprach Josephus von Gott? 1,80 M.
2. Müller, Pfr. G., Studien zum Text der Psalmen. 1,80 M.
3. Dunmann, Lic., Das religiöse Apriori und die Geschichte. Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.
4. Caspari, Lic. Dr. W., Vorstellung und Wort „Friede“ im N. Test. 3 M.
5. Steffen, Bernh., Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.
6. Bachmann, Prof. D. Ph., J. Chr. A. v. Hofmanns Versöhnungslehre u. d. üb. sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte d. neueren Theol. 1,50 M.

XIII. Jahrgang 1909.

1. Schaefer, Prof. D. G., Kirche und Gegenwart. Vorlesungen. 1,50 M.
2. Schlatter, Prof. D. A., Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik. 1,40 M.
3. Rüttger, Prof. D. W., Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1,80 M.
4. Lang, Lic., Die Reformation und das Naturrecht. 60 Pf.
5. Ströle, Albrecht, Thomas Carlyles Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte. 3,60 M.
6. Rüttger, Prof. D. W., Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthufianisten in Thessalonich. 1,60 M.

40
Hector Dingman Oster

Oct. 28. V. 1929.

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA, 91711

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter,
Prof. in Tübingen.

und

D. W. Lütgert,
Prof. in Halle a. d. S.

Achtzehnter Jahrgang 1914.

Fünftes Heft:

Grundlinien der Theologie Martin Kählers.

Von Lic. theol. **Otto Zänker**, Studiendir. am Ev. Predigerseminar in Soest.



Gütersloh.

Druck und Verlag von **C. Bertelsmann.**

1914.

BX
4827
K3
Z3

Grundlinien der Theologie Martin Kählers.

.....

Don

Lic. theol. Otto Zänker,
Studiendirektor am Evang. Predigerseminar in Soest.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1914.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA, 91711

Vorwort.

Die folgenden Ausführungen sollen nichts sein als ein bescheidener Kranz auf Martin Kählers Grab. Sie gehen zurück auf eine Aufsatzreihe, die ich vor Jahresfrist in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung veröffentlichte. Vielleicht vermögen sie, wenn sie nunmehr auf Wunsch einiger Freunde, zum Teil erheblich erweitert, im Zusammenhange erscheinen, dem oder jenem noch einen kleinen Dienst zu tun. Darum widerstand ich der an sich stärkeren Neigung, einem einzelnen der Hauptlehrpunkte Kählers einmal auf den Grund zu gehen und an ihm den theologischen Reichtum des Entschlafenen zu zeigen. Ich grüße die Freunde nah und fern, mit denen mich auch das Andenken des „alten Herrn“ dauernd verbindet!

So est, am Tage der Siegesnachricht
von Antwerpen.

Jänker.

Inhalt.

	Seite
Von Kählers Eigenart	7
1. Der rechtfertigende Glaube und das theologische System	10
2. „Das Kreuz Grund und Maß für die Christologie“	29
3. Die Versöhnungslehre als Zentralpunkt des Glaubens	38
4. Der Gegensatz gegen Albrecht Ritschl	56
5. Der Christus der Bibel und die Geschichte	70
6. Der lebendige Gott	85
7. Theologie und Weltmission	90
Schlußbemerkungen: Kähler und Schleiermacher	96

Der Reiz, ein eben erst abgeschlossenes Gelehrtenleben rückblickend noch einmal zu überschauen und andere in den Reichtum des Gegebenen hineinschauen zu lassen, ist so natürlich und so groß, daß er sich vor der Schwierigkeit nicht beugen darf, die die Nähe und Breite des Gesichtsfeldes ihm bietet. Oder sollen wir warten, bis Kählers Leben und Lehren Geschichte, d. h. von uns Lebenden abgelöste Vergangenheit geworden ist, ehe wir versuchen, Wege zum Innersten seines Glaubens und Denkens zu finden, auf denen vielleicht auch unser Fuß feste Tritte zu tun vermag?

Verkannt werden darf freilich nicht, daß das theologische Bild Kählers besondere Aufgaben stellt. Um gleich die schwerste zu charakterisieren: wer wollte den eigentlich prophetischen Zug zeichnen, der durch seine Werke hindurchgeht, wie er einst die Hörer packte, die einen zu mutigerem, zuversichtlicherem Glauben, die anderen zu ernstem Nachdenken stimmend? Kähler sah in der Tat in tiefere Tiefen als andere Menschen, wenn er die Folgerungen aus Gedanken und die Folgen von Geschehnissen abwog; er sah, was andere nicht sahen. In diesem Zug aber lag und mit ihm verwob sich aufs innigste ein anderer. Was Kähler sagte und schrieb, mochte er einen Punkt aus seinem großen Lehrsystem ins Auge fassen oder sich zu einer Tagesfrage äußern, offenbarte stets den Blick aufs Ganze, den für den Gegenstand weitesten Horizont. Bei ihm gewann jedes Problem erst ganz den Ewigkeitswert, der seine ganze Schwere ausmachte, und jede Lösung verriet den Meister in der Zusammenschau in einem

ungewöhnlichen Maße. Daß in dem hervorragend systematischen Kopf nichts isoliert und für sich bestand, weil das Einzelne immer am Ganzen gemessen wurde und erst nach seiner Bewährung in der Gesamtheit der Gedanken Geltung empfing und behielt, das gerade macht uns im Urtheil über Kählers Stellung in Einzelfragen vorsichtig und erschwert die Beurteilung seiner Theologie als des systematischen Ganzen. Ein dritter Zug jedoch verleiht seinem theologischen Bilde erst das ihm eigene Leben. Kein Zweifel, daß auch er das Nachzeichnen des Bildes mehr hemmt als erleichtert. Rühmt man mit Recht an der Theologie der Gegenwart, daß sie auf ein altes Ziel mit neuen Segeln hinsteuere, nämlich alle theologischen Fragen zu Lebensfragen zu erheben, ihnen nur dann Berechtigung zuzuerkennen, wenn sie das wirkliche Leben berühren, so hat Kähler ein besonderes Verdienst. Weil er äußere Formen und gezwungene Formeln verabscheute, weil er das persönlich Bedeutsame von dem persönlich Wirkungslosen schied, ließ er seine ganze Theologie bis in die Einzelheiten hinein die Station seines Herzens passieren. Erlebtes und Erstrebtes, Ererbtes und Erworbenes, Erlittenes und Erstrittenes fand mündlich und schriftlich oft ergreifenden Ausdruck, und zwar nicht auf Kosten der Wissenschaftlichkeit zur Unterstützung eines apologetischen Beweises, der nicht auf eigenen Füßen hätte stehen können, vielmehr in so enger Verbindung mit der eigentlichen Theologie, daß diese erst dadurch zum lebendigen, organischen Körper mit Fleisch und Blut wurde. Das war eine feine Harmonie von Glauben, Denken und Leben, eine Harmonie, die nicht einfach nachgezeichnet werden kann, die man nacherleben mußte, um sie ganz zu verstehen.

So bleibt die folgende Darstellung ein Versuch, der nur darin sein Ziel hat, Kähler selbst nach Möglichkeit zu Worte kommen zu lassen. Wer von den Lesern ihn einst gehört und

in seinem Kolleg im Auditorium IX etwas von der „Hallenfer Luft“ im theologischen Sinne geatmet hat, fülle sie mit seinem eigenen, lebensvolleren Erinnern aus; wer nicht, greife zu Kähler selbst und lese sich in ihn hinein. Er wird einen ganzen Mann finden, nicht selten kompliziert im Gedankengefüge, schwierig im Ausdruck, aber einen Theologen aus einem Guß, ohne Widersprüche, fußend auf Ewigkeitsgrund, in der theologischen Arbeit ohne die Kleinlichkeit der zünftigen Theologie, großzügig in allen seinen Gedanken. Gewiß ein überaus reicher Lohn für nicht immer mühelose Lektüre!

Es ist tief bedeutsam, daß Kähler bestimmte, über seinem Sarge dürfe nur das Zeugnis vom rechtfertigenden Glauben laut werden. Das klingt nicht nur höchst unmodern, sondern scheint, zumal angesichts der Ewigkeit, recht abstrakt gedacht. Blickt man jedoch tiefer in Kählers ganze theologische Schriftstellerei hinein, so versteht man, wie weitab vom rein Begrifflichen ihm dieser Hauptpunkt seiner Lehre lag. In der Gnadengabe des rechtfertigenden Glaubens und ihrer lebendigen Aneignung erfaßte er für sich „die Tatsache, in der der Mensch in seinem Glauben sich auf entscheidende Weise mit Gott in dessen Entgegenkommen verbindet“, ¹⁾ die in Christus offenbar gewordene „Handlung des lebendigen Gottes zu unserem Heile“. ²⁾ Im Zeugnis vom rechtfertigenden Glauben fühlte er sich an der Seite des kirchsbegründenden Paulus. In ihm wußte er sich eins mit den kircheerneuernden Reformatoren. So hoch aber erhob sich ihm der Begriff über alles formalistische Denken, so sehr war er ihm Ausdruck für einen Lebensstand, den Stand des gerechtfertigten Sünders, daß er Wert darauf legte, zu betonen, rechtfertigender Glaube sei erst da vorhanden, wo nach dem fünften Artikel der Augustana das Wort Gottes, die viva vox evangelii, kraft seiner efficacia durch das mit ihm verbundene Wirken Gottes in unserem Innern seine Wirkung übe. Die Mystik des

¹⁾ Wissenschaft der christlichen Lehre. 3. Aufl. S. 67.

²⁾ A. a. O. S. 276.

„Übergeschichtlichen“, von der noch zu reden sein wird, gibt dem Glauben erst seine rechtfertigende Bedeutung, nicht so, als sei er die Ursache der Rechtfertigung — er ist ihre wesentliche Bedingung. Hervorbringen kann ihn nur das vom heiligen Geist am Herzen bezeugte Wort. Denn in diesem allein bezeugt sich Christus so stark als der erzeugende und tragende Grund des Glaubens, daß wir ihn, einmal erfasst, nicht fahren lassen können. Das Gelangen zum rechtfertigenden Glauben ist der Vorgang im Menschen, durch den der Christus für ihn zum Christus in ihm wird. Diesen rechtfertigenden Glauben im einzelnen zu wecken, ist darum der einzige Zweck des „objektiven Christentums“ mit seiner Predigt. Ist dieser Zweck erreicht, so sind die Früchte des Glaubens, das neue Leben, die christliche Gemeinschaft, gewährleistet.

Bei diesem innerlichen Verständnis ist es nicht verwunderlich, wenn Kähler die drei Lehrkreise in seinem Hauptwerke, der „Wissenschaft der christlichen Lehre“, von dem „evangelischen Grundartikel“ des rechtfertigenden Glaubens aus beschreibt. Er wird ihm zum Orientierungspunkt für die Herausstellung dessen, was für das Christentum aus der Fülle des Stoffes wesentlich ist. „Es handelt sich dabei nicht um ein sogenanntes Prinzip, aus welchem man mit logischer Folgerichtigkeit ohne vorhergehende genaue Kenntnis das Ganze und Einzelne christlicher Erkenntnis herausholen könnte. Vielmehr soll eine Fülle des gegebenen, bekannten und bearbeiteten Stoffes wissenschaftlich gesichtet, geordnet und so in seiner Einheitlichkeit zur Einsicht gebracht werden.“¹⁾ Und, so dürfen wir fortfahren, es handelt sich bei diesem Orientierungspunkt nicht um einen besonders pointierten, rein theologischen Lehrbegriff, sondern um die geschichtlich gegebene Bezeichnung, die aus dem Bekenntnis des gerechtfertigten

¹⁾ Wissenschaft, S. 67. Vgl. auch „Zur Lehre von der Versöhnung,“ 1898, S. 42 f.

Sünders stammt und als solche zum evangelischen Grundartikel geworden ist.

Danach tragen die drei Lehrkreise des Systems folgende Überschriften, die in ihrer Fassung schon einen Eindruck von der festen Geschlossenheit des Ganzen geben: Von den Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens, von dem Gegenstande des Rechtfertigungsglaubens, von der Betätigung des Rechtfertigungsglaubens oder: christliche Apologetik, evangelische Dogmatik, theologische Ethik.

Grundlegend für alle seine Erörterungen ist Kähler die Verständigung darüber, daß die Theologie um des bedeutungsvollen Übergesichtlichen im Christentum willen eine eigenartige Erkenntnislehre beanspruchen muß. Denn eine aus den philosophischen Verallgemeinerungen der Erfahrungserkenntnisse gefolgerte Erkenntnistheorie reicht an den Gegenstand des Christenglaubens nicht heran, kann ihm also nicht gerecht werden, so wenig „Weltanschauung“ — Kähler haßte den Begriff — aus der Wissenschaft gewonnen wird, vielmehr aus praktischem Handeln, das sich an Normen mißt. Vor Überschätzung theoretischer Wahrheiten kann Kähler nicht oft genug warnen, ist er doch selbst am Beobachten der Mißerfolge aller Spekulation zum Skeptiker an ihr geworden. Überall da, wo die Theologie ihr Verankertsein in objektiven Tatsachen aus dem Auge verloren hat, war sie der willkürlichen Spekulation preisgegeben, die es nie zu allgemeingültigen Aussagen über Gott und andere Gegenstände des Glaubens zu bringen vermag, sondern in steter Gefahr ist, geradezu in Theosophie auszuarten oder sich in metaphysische Abstraktionen zu verlieren. Über im letzten Grunde rein subjektive Behauptungen kommt diese Scheintheologie nicht hinaus, da sie ja auf Intuition fußt und diese stets subjektiv bedingt bleibt. Christliche Erkenntnis setzt den lebendigen Glauben an den in Christus offenbaren Gott

voraus und hat in dem ständigen Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung allein ihren sachlichen Grund. Die Eigentümlichkeit der theologischen Erkenntnis besteht darin, „daß das ihrem Gegenstande sich anpassende Verfahren das geschichtlich gegebene Christentum von dem persönlichen Christentum jedes Christen aus als die übergeschichtliche Beziehung Gottes auf die Menschen und die Menschheit versteht.“¹⁾

So ist einerseits der Geschichte ihre wichtige Rolle für die Erkenntnis gewahrt, denn es bleibt dabei, daß die Theologie eine „geschichtlich positive Wissenschaft“ ist.²⁾ Die lebendige Beziehung des Christen zu dem Überzeitlichen ist vermittelt und wird beständig vermittelt durch die Geschichte, da ja Christus ohne die Geschichte gar nicht vorhanden wäre und derselbe Christus wiederum der Gegenstand für die gegenwärtig unmittelbare Beziehung ist. Andererseits wird deutlich, daß der Glaube an Christus jene geschichtlichen Tatsachen, mit denen ein Dasein auf Erden verknüpft war, der Zufälligkeit und Beschränktheit des Geschichtlichen entnimmt und ihr allgemeingültige Bedeutung beimißt.³⁾ In der Geschichte wird das Übergeschichtliche zu einem wesentlichen Faktor, ja vielmehr, da die Geschichte nicht Ziel, sondern nur Hilfsmittel auf dem Wege zum Ziel ist, zum entscheidenden Moment. Alles Erkennen der Theologie ist Glaubenserkennen, wie alle Erfahrung für die christliche Erkenntnislehre nur die Glaubenserfahrung des Christen sein kann. Das ist aber nicht so zu verstehen, als liege im Glauben alle Erkenntnis beschlossen, als trete er für die theologische Wissenschaft an die Stelle, die der Verstand gegenüber anderen Wissenschaften einnimmt. Sondern der Glaube ist Voraussetzung für das theologische Erkennen, das zwar in geschichtlichen Bahnen wandelt, aber die

1) Wissenschaft, S. 17.

2) A. a. O. S. 12.

3) A. a. O. S. 13.

Geschichte eigenartig bewertet, indem es sie unter den Gesichtspunkt unsers Verhältnisses zu dem übergeschichtlichen Gott stellt. „Weder die psychologisch oder anthropologisch empirische Forschung noch die ontologische oder auch die ethisch begründete Metaphysik kann dem Probleme gerecht werden, welches in dem Christentume geschichtlich vorliegt.“¹⁾ „Dem übergeschichtlichen im Christentume sind die philosophischen Verallgemeinerungen des Erfahrungsinhaltes nicht gewachsen; es erfordert eine eigenartige Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Tatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens.“²⁾

So führt der Glaube die starke christlich-persönliche Note in die wissenschaftliche Betrachtung ein und gibt der Theologie ihren besonderen Charakter. Das bedeutet aber nicht, daß das christliche Einzelbewußtsein Quelle und Fundort für theologische Erkenntnisse wäre, aus sich heraus diese Erkenntnisse zu erzeugen vermöchte. Fundort ist einzig und allein die ganze geschichtliche Offenbarung. Der Glaube des Christen ist nur der Standort für die Beurteilung. Daß trotz des persönlichen Einschlags die Wissenschaftlichkeit gewahrt bleibe und also von einer Methode, einer planmäßigen Behandlung geredet werden könne, dafür hat der stetige gewissenhafte Rückblick auf die Geschichte Sorge zutragen.

Daß die Theologie in der Tat eine besondere Methode zu befolgen hat, kann ihr im Ernst nicht bestritten werden, wenn man ihr zugesteht, daß sie an der Erfassung des geschichtlich nicht Erforschbaren, empirisch nicht Wahrnehmbaren, des übergeschichtlichen ihr besonderes Interesse hat. An der übergeschichtlichen Wirklichkeit wird ja alle historische Kunst zuschanden. Auch der Profangeschichtsforscher hat ja nach der Auffassung, die ihn beseelt, das Bedürfnis, nach übersinnlichen Kausalitäten, nach der Regelmäßigkeit geistiger Imponde-

¹⁾ A. a. O. S. 13.

²⁾ A. a. O. S. 12.

rabilien, nach ewigen, ehernen Gesetzen zu forschen, sie gegebenenfalls als mögliche Faktoren in die Geschichte einzustellen.¹⁾ Die Theologie aber wird durch dieses Verfahren zur bewußt grundsätzlichen Methode. Sie geht z. B. von den auch in der Geschichte vor Augen liegenden Tatsachen, indem sie sie als Wirkungen wertet, zurück auf ewige Ursachen und findet die letzte Ursächlichkeit in Gott selbst. Noch mehr, sie sucht in Gottes ureigenstes Wesen einzudringen und bedient sich dazu seiner Offenbarung. Diese aber hat ihre Eigenart und ihr Ziel in nichts anderem als in der Vermittlung und Vergewisserung gerade des Übergeschichtlichen! Der christliche Theologe weiß sich hineingestellt in den lebendigen Zusammenhang von göttlicher Offenbarung und eigener Glaubenserfahrung, einer Erfahrung, in der nicht die subjektiven Qualitäten, das „Wordensein“ des Christen im Vordergrund des Interesses und der Beobachtung stehen, sondern einer Erfahrung, die, was sie ist, nur in immer neuem gläubigen Hinnehmen Gottes und seines Christus ist.

Noch einmal, der Glaube an Christus entrückt die eigenartige geschichtliche Tatsache des Lebens Christi der Zufälligkeit und Beschränktheit des Geschichtlichen und mißt ihr die allgemeingültige Bedeutung bei, die sich in der Geschichte des Christentums bewährt hat und an der das Christentum hängt. „Christus ist Gegenstand des Glaubens einerseits als zusammenfassender Inhalt der gesamten offenbarenden Geschichte, andererseits als gegenwärtig wirksamer Vermittler der Wechselbeziehung mit Gott“.²⁾ So umfaßt er

¹⁾ Zur Verdeutlichung mag ein Wort H. E. Webers dienen, das einen ähnlichen Gedanken wiedergibt: „Die Geschichtsforschung als solche sieht ebenso von dem „übergeschichtlichen“ wie von dem „untergeschichtlichen“ ab. Aber beides ist doch mit dem Geschichtlichen verbunden durch die Einheit des Wirklichen. Die Geschichtsforschung muß es auch irgendwie voraussetzen.“ Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube² S. 99.

²⁾ Wissenschaft, S. 14.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aller lebendigen Beziehung zu Gott. So steht er gleichzeitig mit beiden Füßen fest auf dem Boden der Geschichte und ist aus ihr gar nicht herauszulösen, als wäre er etwa ein zur Idee gewordenes Idealbild des Menschentums oder der nie wirklich gewesene, der Phantasie entsprossene Übermensch, und reicht doch in die Überzeitlichkeit, in das Unzeitliche, in das Übergeschichtliche hinein. Und zwar ist letzteres in dem Maße von ihm auszusagen, daß es dem ersteren erst seine Bedeutung verleiht. Der Glaube an den so verstandenen Christus aber tut kund, wie der Christ in seinem biblisch fundierten Glauben zugleich auf dem Boden der Geschichte lebt und doch sich in lebendigster Beziehung zu etwas Übergeschichtlichem weiß. Denn der Christ nährt seine Erkenntnis an dem geschichtlichen Christus und schaut doch in ihm den übergeschichtlichen Gott. „Diesen lebendigen Zusammen-schluß des Bleibend-Allgemeingültigen mit dem Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen“ nennt Kähler das Übergeschichtliche.¹⁾

Wie sehr aber das von übergeschichtlichen Mächten gewirkte Leben für ihn an die Geschichte gebunden ist, zeigen Äußerungen wie die: Es „ist der geschichtliche Christus der Maßstab für alles, was den Anspruch erhebt, Wirkung göttlichen Geistes zu sein;“ „Christenheit und Christen sind fort und fort perfektibel und der Perfektionierung bedürftig; dagegen was das Christentum ausmacht, aus dem die Kirche lebt und von dem die Christen leben, das ist ein für allemal in dem geschichtlichen Christus gegeben.“²⁾

In formeller Beziehung hat man es Kähler hin und wieder zum Vorwurf gemacht, daß er zwar den Standpunkt im Rechtfertigungsglauben aufs neue und zwar gut begründet habe, trotzdem aber bei dem alten Schema:

¹⁾ A. a. O. S. 15.

²⁾ Dogmatische Zeitfragen I, S. 153.

Apologetik, Dogmatik, Ethik stehen geblieben sei, das den Eindruck erwecke, als wolle er die übliche Dreiteilung des theologischen Systems zur logischen Notwendigkeit erheben.¹⁾ Die Apologetik z. B. könne nur verstehen, wer sich mit dem ganzen Inhalt der Dogmatik auseinandergesetzt habe. Kähler empfand das Gewicht dieses Einwandes zu gut, um ohne Besinnen über ihn hinwegzugehen. Weit größer aber erschien ihm seinerseits die Schwierigkeit eines neuen Weges. Bietet doch einmal der Lehrkreis der Apologetik die beste Gelegenheit, eine große Zahl von Vorfragen zu erledigen, deren Beantwortung sich bei späterer Behandlung als Um- und Abweg herausstellen könnte, und ist doch zum andern von vornherein wahrscheinlich, daß jeder andere Weg nicht geringeren Hemmnissen für eine klare Darstellung begegnen würde. Je zielbewußter und in sich geschlossener der systematische Fortschritt und Aufbau sich vollzieht, desto mehr machen sich dem Systematiker selbst und erst recht den nicht genau gleich eingestellten Lesern die Unzulänglichkeiten des Ganzen als mehr oder minder starke Anstöße spürbar.

Kähler hat deshalb nicht die Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens an den Anfang seines Systems gestellt, sondern mit einem Blick in das religiöse Leben der Menschheit vom Standpunkt des Glaubens aus begonnen. So mußte es freilich gleich beim Anfangspunkt zum Ausdruck kommen, daß Kähler selbst sein System in gewissem Sinne als Fessel empfand und nicht daran dachte, es als die einzig berechtigte Form theologischer Darstellung zu proklamieren. „Mein System ist wie ein Kreis, ohne Anfang und ohne Ende gedacht. Jeder mag einsehen, wo er will; aber an einem Punkte muß angefangen werden.“

¹⁾ S. Jäger in seiner interessanten Studie über diese Frage geht in seinem Einwand nicht so weit, vgl. „Der Weg zu Gott unserm Vater“, 1902, S. XIII f.

Allgemein gesprochen, durfte Kähler das Recht, die Apologetik voranzustellen, aus dem Anspruch des rechtfertigenden Glaubens herleiten, ein Bedürfnis auszufüllen, das nach der Gesamtanlage des Menschen nur durch diesen Glauben befriedigt werden könne. Dabei waren die Fragen zu beantworten, ob und aus welchen Gründen die außerchristliche Menschheit in ihrer Geschichte das auf religiösem und sittlichem Gebiete sich äuffernde Bedürfnis zu befriedigen nicht imstande sei.¹⁾ Für die grundsätzliche Stellung des Systematikers ist mit jenem Ausgangspunkt gegeben, daß es sich um eine „christliche Kritik der Religion“ handelt, daß also nicht ein Religionsbegriff aus den vorhandenen Religionen gefunden oder konstruiert, sondern der neutestamentliche Gottesbegriff, wenn man so sagen darf, zum Maßstab der Beurteilung genommen wird. Der gewonnene Religionsbegriff hat dann seine Kraft auf eine dreifache Weise zu erproben. Er hat das Christentum in seiner unbedingten Überlegenheit über alle anderen religiösen Bildungen zu erweisen. Er führt in dieser Auseinandersetzung immer wieder auf die Berührungspunkte der christlichen Theologie mit andern Wissenschaften und hat seine Brauchbarkeit im allgemeinen Wissenschaftsbetriebe zu bewähren. Und er hat dem Christen selbst auch unmittelbare Dienste zu tun. „Diese Selbstvergewisserung des Christen wird ihm . . . zur Waffe, sei es zur Verteidigung gegen den Versuch, ihm Zweifel zu erwecken, sei es zum Angriff auf die verbreiteten Anschauungen, welche im allgemeinen die Entstehung des Heilsglaubens hindern. In diesem Sinne darf die erste Abteilung Verteidigungswissenschaft, grundsätzliche Verteidigung oder Apologetik heißen.“²⁾ So handelt die Apologetik, kurz gesagt, von der sittlichen und religiösen Bestimmtheit des Menschen, vom Gottesbewußtsein als der Voraus-

¹⁾ Wissenschaft, S. 76. ²⁾ A. a. O. S. 77.

setzung des Glaubens und von der Religion in ihrer geschichtlichen Verwirklichung, d. h. vor allem von der Offenbarung.

Ganz besonders durchsicht und anziehend sind die äußerlich nur kurzen Partien über das Gewissen, die in der Ethik ¹⁾ ihre weitere Ausführung finden und in denen Kähler vor allem die Frage beschäftigt, ob das Gewissen ursprünglich oder anerzogen sei, und wie, wenn das erstere gelten muß, Gewissen und Gottesbewußtsein zusammenhängen, und die Abschnitte über die sittliche und religiöse Freiheit des Menschen. Es „erscheint unsere Freiheit gegenüber der Welt nur als die andere Seite der Abhängigkeit von der Gottheit, in welcher Abhängigkeit wir uns mit unserer Welt zusammenfassen. Hier wie dort hat die Zusammenfassung des persönlichen Lebens in ein gesteigertes Selbstbewußtsein ihren Grund nicht in einem Innewerden eigener Macht und Fülle, sondern an der Erfahrung einer Bedingtheit, deren wir uns nicht ent schlagen können, ob diese Erfahrung uns nun wohl tue oder wehe.“ „Ruht die Gewißheit unserer Selbständigkeit auf der Abhängigkeit, deren wir inne werden, so wird der letzte Grund nicht in dem Bewußtsein davon liegen, daß wir uns Selbstzweck sind, vielmehr in der Erfahrung, daß wir einer tragenden Ergänzung bedürfen und genießen. Die Zusammenfassung des sittlichen und des religiösen Lebens ist also von dem letzten aus zu suchen.“ ²⁾

In der eigentlichen Dogmatik aber entwickelt Kähler erst die Fülle seiner Gedanken. Wie ein himmelanstrebender Dom, an dessen Mauern, Pfeilern und Türmen überall fast gleichzeitig mit kundigen Händen gebaut wird, damit alle Teile ihr volles Ebenmaß erhalten, so steigt das Ganze des Systems vor den Augen des Lesers empor, innerlich festgefügt und äußerlich edel gestaltet bis in die letzten Ausläufer der

¹⁾ A. a. O. S. 492 ff.

²⁾ A. a. O. S. 143 f.

Architektur. Der Aufbau verrät in allen Teilen den glänzenden Systematiker, der die Zentralgedanken nie aus dem Auge verliert, in der Behandlung des Kleinen nie kleinlich wird oder ein Steckenpferd reitet, sondern in straffer Entwicklung das erstrebte Ziel erreicht. Die Rück- und Vorverweisungen und die schier zahllosen Stellenzitate lassen die peinlich genaue Durcharbeitung des Stoffes ahnen. Mit diesem System hat sein Erbauer gelebt, es hat ihn von der Jugend ins Alter geleitet. So ist es innerlich und äußerlich zu seltener Vollendung gereift. In seiner oft nicht leichten, hier und da sogar schwerfälligen Ausdrucksweise, die das Fremdwort ängstlich vermeidet und oft mit viel Sprachkunst verdeutscht, zeigt es den Professor, der im Kolleg den jüngsten Semestern zuweilen über die Köpfe hin redet und den sie doch im stillen bewundern müssen. Aber die Sprache ist nie hart, nie ungeschickt. Vielmehr ist es die Kürze und Knappheit der Gedankenfassung, die das Lesen und Wiederdenken erschwert. Oft aber erhebt sich die Sprache, vor allem in der Ethik, zu hohem Schwung, der an einzelnen Stellen einen ungewollten, darum aber um so anziehenderen Rhythmus annimmt. Oft legen sich die Gedanken wie von selbst auseinander, als entfalte sich unter dem Strahl der Sonne eine Knospe zu voller Blüte, an der des Beschauers Auge bald die einzelnen kleinsten Staubfäden mit höchstem Interesse prüft, bald das harmonische Ganze staunend betrachtet. Das ist wirklich ein System, ein Organismus!

Die Dogmatik entwickelt die Heilsveranstaltung Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, als den Inhalt des Glaubens. Und zwar steht das Ganze unter dem Zeichen des Bekenntnisses. Weil der Christ durch seine Rechtfertigung Anteil an der Verwirklichung des in Christus verwirklichten Heilsrates gewonnen hat und für sich des Heils gewiß ist, so kann er von seiner eigenen fortgehenden Bekehrung aus

ermessen, daß das Heilsbedürfnis allgemein menschlich ist, daß das Heil aus der Versöhnung durch Christus geflossen und nur aus ihr zu verstehen ist, daß das Heil, dessen er gewiß geworden ist, für ihn und alle Gerechtfertigten die Bürgschaft für die Vollendung des Heils in der Ewigkeit enthält.¹⁾ So wird der Christ zum Bekenner, so bleibt er auch als Theologe Bekenner, Zeuge. Das Bekenntnis des Heilsbedürfnisses führt in die Tiefe der Sündenerkenntnis. Das Bekenntnis des Heilsbesitzes bringt die Christologie und die Versöhnungslehre mit der Lehre von der Rechtfertigung. Über diese Hauptpunkte wird noch ausführlich zu reden sein. Und das Bekenntnis der Heilshoffnung führt zu den letzten Dingen. Kählers Kunst, den Glauben des Subjekts in engste Beziehung zu den objektiven Größen zu setzen, kommt überall zutage, wo er, wie hier in der Dogmatik, in die Geheimnisse der Offenbarung Gottes hineinzuführen unternimmt. Durch diese kraftvoll geübte Kunst erreicht er die Einsicht in den unausweichlichen Ernst Gottes und zugleich in die weltumspannende Gnade.

Die Grundabsicht dieses zweiten Lehrkreises faßt Kähler selbst in die Worte: „Die eigentlich begründende Ursache der Heilsgewißheit ist die eigene Erfahrung von der rechtfertigenden Kraft der Offenbarung in Christo. Je gewisser nun der Christ für seinen neuen Stand seinerseits keine andere Bedingung kennt und findet als die Empfänglichkeit des Glaubens, desto gewisser ruht ihm sein Heil ganz auf der Gnade Gottes, welche den wirksam erfahrenen Inhalt seines Glaubens ausmacht. Unter diese Gnade wird nun alles zu befassen sein, was Gott tut, getan hat und tun wird, um dem Christen den befriedigenden religiösen Stand zu ermöglichen und zu verbürgen. Bei dessen Darlegung muß dann vor-

¹⁾ Wissenschaft, S. 247 ff.

nehmlich das hervortreten, was dem Christentum ausschließlich eigen ist; wodurch es als Religion in der That leistet, was keine andere Religion zu leisten vermag. Deshalb ist dies der wichtigste und eigentümlichste Stoff der christlichen Lehre und hat deshalb das christliche Erkenntnisbedürfnis immer zuerst und zumeist geweckt und gefesselt. Diese Ausführung wird auch mehr als die andere solche Lehrrsätze enthalten, welche die Geheimnisse der Offenbarung kundmachen und daher für alle nicht theologische Wissenschaft unverständlich und unzugänglich bleiben, und eben diese Sätze stehen auch für den Christen vornehmlich unter dem Ansehen der offenbarenden Kundmachung.“¹⁾

Für Studenten entfaltete Kähler seine Hauptanziehungskraft in der Ethik. Auch diese steht in engster Beziehung zu dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Der Mensch, der das rechtfertigende Urteil und damit die Befreiung von der Schuld gläubig hinnimmt und in den Besitz der Heilsgewißheit gelangt, kommt nicht nur in ein neues Verhältnis zu Gott, sondern empfindet die Notwendigkeit, sein sittliches Leben diesem Verhältnis anzugleichen. Läge in dem Rechtfertigungsurteil nicht eine Bürgschaft auch für die harmonische Gestaltung seines religiösen und sittlichen Lebens und für die Selbständigkeit gegenüber der Welt, so stände seine Heilsgewißheit wieder auf dem Spiele. „Der Christ ist in seinem Verhältnis zu Gott mittels der Stellung gelangt, welche er innerhalb der Menschenwelt mit ihren Schöpfungsordnungen und ihrer durch die göttliche Offenbarung bestimmten Geschichte einnimmt; deshalb können und sollen alle ihm eben damit gegebenen Beziehungen zu Formen für die Erweisung seines Rechtfertigungsstandes und mithin zu Arten seiner Beziehung auf Gott werden.“ Darum hat die Ethik den

¹⁾ Wissenschaft, S. 77.

Christen zu schildern, „wie er seine Aufgabe als Mensch Gottes löst. Da liegt es auf der Hand, daß die Betrachtung sich mit jeder Anthropologie insofern berühren muß, als dieselbe die allgemein menschlichen Lebensformen erforscht, und auch in dem Maße, als in jener das wahrhaft Menschliche, nämlich die Sittlichkeit zur Aussage kommt. In dieser Berührung kommt eben jene Einsicht des menschlichen Lebens abschließend zur Geltung, von der die Apologetik ihren Ausgang nimmt.“¹⁾

Aber die theologische Ethik ist grundsätzlich religiös bedingt, nimmt ihren Ausgang vom Stande des gerechtfertigten Sünders, dem Standpunkte der christlichen Sittlichkeit. Da die religiöse Erneuerung sich aber im Christentum ganz persönlich vollzieht, jedem einzelnen widerfährt, „so müssen denn auch ihre Wirkungen auf das sittliche Leben durchweg bei den einzelnen Personen beginnen, um sich durch sie dann weiter auch für das Gemeinschaftsleben zu vermitteln.“²⁾

Dem starken Zuge seiner Zeit, der dahin ging, die soziale Betrachtung in der Ethik über die individuelle zu stellen, wohl gar den sozialen Gesichtspunkt zum Ausgangspunkt zu nehmen, ist Kähler nicht gefolgt. Und zwar mit vollem Bewußtsein. Nicht nur fürchtete er das schädliche Überwiegen der Regel über den einzelnen Fall, nicht nur vermied er es aus methodischen Gründen, aus abstrahierten Allgemeinbegriffen Schlüsse auf eigenartige Lebensäußerungen zu ziehen. Vielmehr lag ihm daran, durch starke Betonung des Einzelpersonlichen die tiefste, die religiöse Wurzel auch aller ethischen Aussagen voll zur Geltung kommen zu lassen, dem geschichtlichen und systematischen Zusammenhang der theologischen Ethik mit der Dogmatik gerecht zu werden. Vor

¹⁾ A. a. O. S. 78.

²⁾ A. a. O. S. 471.

allem aber war seine Überzeugung, daß jeder, der versuchen wollte, die christliche Ethik als Sozialethik zu entwerfen, nur ein nie zu verwirklichendes Idealbild darstellen könne. Und dieses Bild würde der Gefahr nicht entgehen, sich von den christlichen Quellen weit zu entfernen. Denn Christus, „das Urbild christlicher Sittlichkeit, hat nicht sozial gestaltend gewirkt, und eine Vollerscheinung des Gottesreichs unter den Bedingungen „dieses Weltalters“ liegt außerhalb des Gesichtskreises der christlichen Hoffnung.“¹⁾ Es werde nie eine Zeit geben, in der eine christliche Gesellschaftsittlichkeit wirklich zur vollen Ausübung und Ausgestaltung käme. Nicht nur mische sich in die kirchliche Sitte immer wieder Sünde hinein, sondern in den Kreis der christlichen Gemeinschaft treten unaufhörlich solche Mithandelnde ein, die noch nicht in Christus erneuert seien, also noch nicht selbst den Stand des Gerechtfertigten erreicht haben.²⁾ Kähler geht so weit, daß dem neuzeitlichen Leser der Ethik durch das ganze Werk hindurch, mag Kähler über Reich Gottes, Kultur, Staat, Völker und Menschheit oder kirchliche Sitte reden, das individuelle Moment so stark entgegentritt, daß demgegenüber die soziale Fragestellung etwas zu kurz kommen muß.

Auch die Ethik ist von überaus feiner Gliederung. Immer das Urbild Christi, in dem sich der Gott der heiligen Liebe offenbart, im Hintergrund als Regulativ, als Norm zeigend entwickelt Kähler zunächst das Gesetz der Sittlichkeit, das in der heiligen Liebe ruht und im menschlichen Herzen seine Anknüpfung findet. Den Hauptteil umfaßt die Sittlichkeit als Betätigung des Rechtfertigungsglaubens in der Nachahmung Christi. In ihm breitete Kähler den ganzen Reichtum seiner Erfahrung vor seinen Hörern aus, bald zarte Saiten anschlagend, bald dem Ernst des erschrockenen Ge-

¹⁾ A. a. O. S. 472. ²⁾ A. a. O. S. 473.

wissens bis zu den letzten Gründen nachgehend, bald die ängstlich Fragenden, unsicher Tastenden ermunternd und ermutigend. Hier sprach er von der rechten christlichen Freiheit in der Gebundenheit, von der Unmöglichkeit einer „natürlichen Ethik“, von der evangelischen Askese, von der Ehe, von Bildung und Erziehung, vom Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Kunst, von der Bedeutung des Staates für den Christen, von den Genossenschaften des natürlichen Lebens überhaupt und nicht zuletzt von der „Berechtigung und Zuversichtlichkeit des Bittgebets“ — in einer Weise, daß wochenlang Stunde für Stunde ein Ereignis wurde und wohl mancher den Anstoß zur ewigen Bewegung empfing. Endlich folgte das Ziel der Sittlichkeit in der Gleichgestaltung mit dem Bilde Christi und im Erben des Gottesreiches.

Mag dem begierigen Leser, wie einst manchem aufhorchenden Studenten, das System stellenweise als fast undurchdringliche Schale erscheinen, in der lebendigen Lehrstunde fiel die Schale, und der Kern bot sich lockend und erquickend dar. Da begannen die Paragraphen zu leben, machten Ansprüche an die Hörer und gingen ihnen dann nach bis in die stillen Stunden hinein. Wie vielen, die in unserer Zeit des Systemverachtenden Spezialistentums nach einer klaren Zusammenfassung der Gegenstände der theologischen Hauptdisziplin verlangen, hat Kähler in seinem großen Entwurf gegeben, was sie suchten.

War ihm selbst doch das System schließlich mehr als nur Form, Gefäß. Gehörte ihm doch die Erfassung der Glaubensausagen als eines in sich geschlossenen Ganzen zum Wesen der klaren Erkenntnis. „Unser Wissen bleibt Stückwerk. Aber darum ist es nicht eine bloße Brockenammlung. Denn das Gesetz, in dessen Formel man die Beobachtungen sammendrängt, täuscht bei dem wiederholenden Versuche unter tausend Fällen erst einmal. Freilich begreift man das

Leben nicht. Trotzdem sehen wir, daß das Leben lebt und wie es lebt, auch wenn uns unklar bleibt, was Leben sei. Die Lebensganzen sind da, und wir fassen sie auf; wir verstehen auch ihre Ganzheit, auch wenn sich uns weder alles an ihnen aus dieser Ganzheit erklärt, noch oft genügend feststellen läßt, was im Grunde sie zum Ganzen macht. Nicht stumpf und verstandlos stehen wir vor einem wirren Bei- und Jneinander, sondern bewundernd und lernend versenken wir uns durch Denken und Nachbilden in den überwältigenden Eindruck von der Ganzheit eines Ganzen. Gerade das ist der Silberblick in der ernststen Arbeit denkender Forschung.“¹⁾ Damit folgt die Theologie der Spur der Heiligen Schrift, durch deren ganzes Zeugen und Sinnen ein Zug nach Erkenntnis des Zusammenhanges unendlich vieler Gotteswirkungen und Einzelgeschehnisse geht. Wie in der Schrift, so muß in der systematischen Theologie deutlich werden, daß in der Geschichte des Reiches Gottes noch andere Zusammenhänge bestehen als die der geschichtlichen Aufeinanderfolge, Kausalität und Auswirkung, nämlich Zusammenhänge, die aus dem offenbarenden Tun Gottes fließen. Vor allem aber entspricht das systematische Aufbauen und Zusammenfassen dem tiefen Bedürfnis jedes denkenden Theologen, aus dem vielgestaltigen theologischen Stoff zu einer klaren Überzeugung durchzudringen. Dazu jedoch genügt nicht die noch so exakte Überlieferung der Tatsachen des geschichtlichen Christentums, nicht die vergleichende Erforschung aller Religionen durch die religionsgeschichtliche Arbeit und die Religionsphilosophie, auch nicht die Feststellung der vergangenen und gegenwärtigen Lebensäußerungen. „Hier sind vielmehr Tatsachen des inneren, übersinnlichen Lebens in Frage, Tatsachen des persönlichen Daseins, in betreff dessen es eben nur Überzeugungen

¹⁾ Zeit und Ewigkeit, S. 86 f.

gibt, und Gedanken, zu deren Billigung man sich aus guten — oder schlechten — Gründen entschließen muß. Das sind uns dann Wahrheiten, die uns als solche gelten, die wir glauben. Und wie möchte es uns frommen, wenn vereinzelte solcher Überzeugungen gleich Gestirnen am Nachthimmel das Dunkel der Ungewißheit durchbrächen — das gibt noch keinen sicheren Gang. Wir bedürfen einer in sich geschlossenen und festen Überzeugung, wenn wir an ihre Verwirklichung und an ihre Verkündigung ein Leben setzen sollen; dieses Leben, das wir doch nicht zweimal zu leben haben.“¹⁾

Die Probe aufs Exempel ist dann, ob Apologetik, Dogmatik, Ethik, jeder Lehrkreis an seinem Teil, ein abgerundetes Bild des geschichtlich gegebenen, lebendig sich durchsetzenden Christentums zu entwerfen vermögen in einer Weise, daß eine bestimmte Überzeugung vom Ganzen der christlichen Anschauungen gewonnen werden kann.

Der alten scholastischen Methode aber, die sich ja auch das Ziel des Lehrganzen steckte, bleibt nach wie vor das Wasser abgegraben. Erst dadurch bewährt sich das „System“, daß es lauter lebensvoll ineinandergreifende Kreise aufweist, die nicht drei zeitlich gesonderte Stufen des Christenlebens, wie etwa Erweckung, Bekehrung, Besserung, auch nicht drei Stufen der Heilsoffenbarung Gottes, wie etwa die vorbereitende, die begründende, die aneignende, schildern, sondern nur den Stand des gerechtfertigten Sünders, das heißt des lebendigen Christen, unter drei verschiedenartige Gesichtspunkte stellen.²⁾

Kein Zweifel, daß Kähler gerade durch die Betonung des systematischen Charakters seiner eigenen Theologie und durch

¹⁾ A. a. O. S. 89 f.

²⁾ Vgl. Wissenschaft, S. 79.

die innerliche, sachliche Begründung der Notwendigkeit der systematischen Durchdringung und Verknüpfung aller theologischen Gedanken und Aussagen außerordentlich fruchtbar gewirkt hat. Und das umsomehr, als sich in ihm selbst der Systematiker als tiefgrabender Theologe, der Theologe als in die Seelen der Hörer blickender Psychologe erwies.

Kurz bevor Kähler seine Feder für immer aus der Hand legte, gab er eine Schrift heraus, die in Vorlesungen einen überaus glücklichen, durch genaueste Durcharbeitung und edle Sprache anziehenden Gesamtaufriß seiner Theologie bietet. Diese besonders feine Arbeit ist, wie keine andere, geeignet, in das Zentrum seiner theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis und zugleich seines religiösen Bekenntnisses einzuführen. Es ist die Schrift: „Das Kreuz Grund und Maß für die Christologie“. Wer Kähler kennen lernen und vor allem die großen Zusammenhänge seiner Christologie würdigen will, braucht im Grunde nur an dieser Quelle zu schöpfen. Er wird mit wachsender Freude dem Manne lauschen, dem tiefe Glaubenserfahrung und heller Verstand das Auge weit aufgetan haben für Gottes Gnade an den Menschen, für seine Wege und für seinen Willen mit der Menschheit in der Vergangenheit und in der Zukunft. Die Schrift treibt keine Apologetik, ist aber gerade dadurch zu einer großen, knappen Apologie geworden.

Der Eindruck von Form und Inhalt würde zu stark abgeschwächt, wollten wir nicht möglichst mit Kählers eigenen Worten skizzieren.

Die Heilsgeschichte „löst das Rätsel der Weltgeschichte“, „wie ja auch der Gedanke der Weltgeschichte an der Bibel erwachsen ist.“ „Gegenüber der Unfertigkeit der Weltgeschichte und ihrer Undurchsichtigkeit im Einzelverlaufe wird schwerlich jemand die Zuversicht zu dieser kühnen Behauptung gewinnen,

ehe ihm diese Heilsgeschichte das Rätsel des eigenen Lebens gelöst hat“ (S. 12). Nicht von unserem Denkvermögen aber hängt unser Erkennen ab. „Die Christenheit steht unter der Selbstoffenbarung des göttlichen Ich durch seine gottheitlichen Darbietungen in seinem Bilde und in seinem Geiste. Ihre Gewißheit beruht auf der Wahrhaftigkeit und Treue oder — sei der Ausdruck in aller Bescheidenheit gewagt — auf dem Charakter des unwandelbaren Heiligen Israels, nicht auf Spannkraft und Lauterkeit unseres forschenden Erkennens. Wir verlassen uns auf die gewollte Zusammenstimmung der Selbstoffenbarung unseres Gottes mit seinem Wesen, ohne sie durchschauend und aufzeigen zu können. Gilt das von Gott, wie sollte es nicht von dem Gottsein des Gottessohnes gelten?“ (S. 9.) Mit solchen Gedanken tritt Kähler unter das Kreuz und findet: „Ohne Kreuz keine Christologie, und in der Christologie auch kein Zug, der nicht im Kreuze seine Berechtigung aufzuzeigen hätte“ (S. 13).

Was bedeutet das Kreuz für die Zeitgeschichte? Das ist die erste Frage. Was wissen wir überhaupt von Jesus? Nach dem Vergehen der kirchlichen Inspirationslehre und bei dem Schwanken des geschichtlich Feststellbaren scheint alles in Nebel zu versinken. Das Bedürfnis der Glaubensgewißheit aber fordert Wirklichkeit. Da tritt „ein unbezweifelbarer geschichtlicher Kern zeitgeschichtlicher Wirklichkeit und — da man diesen unbedeutenden Vorgang im Gedächtnisse behielt — zeitgeschichtlichen Eindruckes aus dem Nebel heraus“, „ein Sterben in besonderer Gestalt“ (S. 17). Wenn fortan die Gemeinde „das Wort vom Kreuz“ vernimmt, so hört sie mehr heraus als den Bericht des Todes. In ihm lebt und wirkt fort der Gekreuzigte. „Das Kreuz, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, ist den Christen nicht eine durch den Glauben an die Auferweckung behobene Verlegenheit, sondern der Hauptpunkt des Vertrauens auf den

Christ Gottes" (S. 19). Und zwar wird solches Vertrauen nicht gewirkt durch die Macht der religiösen Vorstellung allgemeinen Wertes, die sich an das Kreuz heftet, sondern durch die harte geschichtliche Tatsache. In dem, was Jesu vom Vater widerfuhr, erkannten die Christen, vor allem die Apostel, Gottes zielbewußtes Suchen der Sünder.

Wenn Josephus es fertig bringt, den Verfall der Theokratie zu beschreiben, ohne Jesu und seiner Gemeinde überhaupt Erwähnung zu tun, wenn man die Weltgeschichte zu Jesu Zeit aus dem Zusammenwirken vorhandener Kräfte zu erklären versuchen könnte, so liegt wohl die Frage nahe: „Was war das Kreuz in der zeitgeschichtlichen Gegenwart? Was ist es als Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes? Die Antwort liegt für die älteste Christenheit in der Ostertatsache" (S. 25). Kreuz und Ostertatsache aber fordern eine Christologie.

Die Kraft des Kreuzes zeigt erst recht ein Blick in die Missionsgeschichte. Ist doch die ewigkeitsweite Aufgabe des Apostels Paulus „die kunstlose, aber geistlich kräftige Verkündigung des Auferstandenen, dessen entscheidende und bleibende Bestimmtheit darin besteht, der Gekreuzigte zu sein" (S. 27). Das Kreuz bedeutet für Paulus „von Gottes wegen das Mittel für die Überwindung aller geschichtlichen Spannungen". Es eröffnet den Zugang zum Vater, hebt alle Unterschiede auf und ermöglicht allumfassende Gemeinschaft für alle; es macht frei von der Menschheitsünde und hilft zu guten Werken. Im Kreuz wurzelt des Paulus Christologie, ohne die er nicht auskam.

Und die Predigt muß Kreuzespredigt bleiben, soll die Kraft nicht verloren gehen, in der Paulus den Glauben, Männer wie A. H. Francke, Bodelschwingh, Wichern, Gliedner die Liebe wirkten. Kirchengeschichte muß in erster Linie Missionsgeschichte bleiben, darf nicht Kulturgeschichte werden.

Sonst kommt es zu der römisch-katholischen Verwechselung von „friedlicher Propaganda“ und Mission, und der Gekreuzigte wird zum sachlichen Mittel (in der Messe) herabgewürdigt. Daß aber die gehorsame Erfüllung des Auftrages Jesu ihre Frucht noch heute trägt, das hat vor allem der Edinburger Kongreß gezeigt, das bezeugen alle Missionare. Und zwar ist es immer wieder — nicht die im Kreuz liegende rührende Tragik, die solche Glaubens- und Liebesmacht entfaltet, vielmehr millionenfach abgewandelt und abgestuft der Eindruck des Schächers an der Seite des Gekreuzigten, der Eindruck, der Sterbende „werde unter dem Zusammenbruch an seiner Sendung nicht irre“ (S. 42). „Das Bekenntnis der Kirche schreibt neben den Kreuzestitel die Deutung: sehet da euer Gott! Den Glauben weckt der Kruzifixus nur, wenn er zum Transparent des unsichtbaren Gottes wird. Wo der überführte Glaube in dem Leiden die handelnde Liebe und in der überwindenden Liebe den sich selbst darstellenden und darbietenden Gott verkündet, da wird das Zeichen, dem widersprochen wird, das Kreuz, zum scheidenden und entscheidenden Mittel der Mission“ (S. 45). So fordert das Kreuz als Grundlage der Missionspredigt die Christologie.

Das bewährt sich in der Heilsgeschichte, in der es sich um Offenbarung, nicht um eine aus Menschenherzen aufquellende Religion handelt. Die Kraft des Kreuzes beruht darin, daß die Glaubenserkenntnis im Kreuze des lebendigen Gottes Tun in und an dem Gekreuzigten unter dem Licht des Evangeliums erschaut. Des Menschen Sohn ist gekommen zu retten, was verloren ist. „Das eine Rettungsmittel ist das Kreuz, weil es das Ziel des Dienstes Jesu, der Inhalt des Wortes von der Versöhnung, das Richtmaß des Gemeindebaues, das Erlebnis des Glaubens ist“ (S. 48). „Versöhnung ist die Wandlung eines persönlichen Verhältnisses aus Feindschaft in Frieden und Vertrauen. In dem Falle, wo jemand

selbst der Versöhner ist, bedarf es der versöhnenden Wirkung auf seinen Sinn nicht. Gott war in Christo dabei, die Welt mit ihm selber zu versöhnen; infolgedessen kann nun jeder mit Gott versöhnt werden" (S. 49). Der Feindschaft, d. h. der Unfähigkeit des Fleisches zum Gehorsam gegen Gottes Willen, tritt Christi Gehorsam gegenüber. „Gott läßt sich zu uns herab, wenn er seinen einigen guten Willen bei seiner Offenbarung scheidet in den fordernden und richtenden, führenden und ladenden, erbarmenden und erneuernden.“ „Zur lebendigen Einheit eines Menschenlebens voll Gnade und Treue, in reichster Mannigfaltigkeit der Äußerung durch Handeln und handelndes Leiden gefaßt, hat sich dieser einige Wille überführend und überwältigend als heilige Sünderliebe in menschliches Wollen hineingelegt dargestellt und wirksam vollzogen, wie sich die ewigen Gedanken hineinlegen in menschliches Wort, wo Gott sich einen Namen gibt und ihn heiligt. Die Welt muß sehen, daß der Sohn bis zum letzten Odemzuge den Vater liebt, den er allein kennt und offenbaren will" (S. 50). „Nicht wie ich will, sondern wie du willst, das ist der Kern der Tatsache des Kreuzes" (S. 51). „Der unbedingte Gehorsam bricht die Bahn für wirkliche Freiheit. Denn dieser ergeben am Kreuz Ausatmende hat ein Gebot, sein Leben wiederzunehmen und als der bleibend Wahre dieses sein Leben dadurch fortzupflanzen, daß er die Sklaven der Sünde recht frei macht. Das ist die Paradoxie des Kreuzes: aus dem Tode Leben, weil das Leben den Tod zu seinem Mittel macht" (S. 51 f.).

Was des Paulus Kraft war, daß nicht mehr er selbst lebte, sondern Christus in ihm, das vermag jeder Christ ähnlich zu erfahren, wenn für ihn die Heilsgeschichte Herzensgeschichte wird. „Ob es kurz währe oder lang, gehört er Christo an, so kommt es zu dem Erlebnis: ich bin der Welt

gekreuzigt und die Welt mir. In wem Christus lebt, der erlebt die Kreuzigung mit" (S. 55).

Mit einem wundervollen Abschnitt „Christologie“ schließt die Schrift. Da malt uns Kähler ihn, den Einzigen, vor Augen, wie er ihn in der Bibel schaut. Man muß diese Darstellung gelesen haben, um die ganze Wucht des Eindrucks von der Person Jesu würdigen zu können, vor „dessen Größe die beschämte Tat erbleicht“ und der die Grundlage der Kählerschen Christologie bildet. Nur ein paar Sätze seien wiedergegeben. Jesu „Schritt ist nicht durch selbstbereitete Schlingen gehemmt, wird nie durch Unvermutetes beirrt. Mit unzweifelhafter Sicherheit legt er den eigenen Maßstab an Dinge und Menschen. Nichts ist ihm blendend, betäubend oder befremdend. Niemand macht ihn befangen oder bringt ihn aus dem Gleichgewicht. So erregt man gegen ihn sei, niemand wagt Hand an ihn zu legen, bis er selbst sich in die Hände der Schergen liefert“ (S. 58). „Ihn umgab nicht die Mandorla kühler Erhabenheit, die Menschenverachtung atmet. Von ihm ging allzeit der belebende Hauch selbstloser „Leutseligkeit“ und Gottergebenheit aus“ (S. 59). „In diesem Willen will Gott. So unbeugsam bis in die feinste Herzensregung hinein wie dieser Bergredner fordert Gott“ (S. 60). Und nun zeigt Kähler, wie in jeder der Äußerungen Jesu, im Zorn, im Erbarmen, in der suchenden Langmut, im Dienen und Vergeben Gott unter die Menschen tritt. „Wem die Überführung davon unter dem Kreuze die Knie beugte, wem die mannigfaltige Weisheit in der Ausführung des Liebesrates die Sinnesänderung zum Glauben abgerungen hat, der stimmt dem Bekenntnisse des Sohnes zu: ihr seid von unten her, ich bin von oben her“ (S. 60 f.). Da gründet die Christologie. Die Geschichte seines Heilswerkes aber, „in der Gott selbst sich zum Mittler macht, weil er ja nie bloß Mittel sein kann, dieses Jahrhunderte hindurch

vorbereitete Werden des Menschen Jesus, des durch den Tod hindurch zur leibhaften Verklärung vollendeten Heilsmittlers, dieses Schritt für Schritt durchgeführte Dienen des Urbildes an den Abbildern, denen allen es mit schöpferischer Kraft zugehört bis in die überirdische Vertretung hinein — das ist der Inhalt jeder Christologie des Glaubens" (S. 65).

Der in großen Zügen angedeutete Gedankengang mag wenigstens einen ungefähren Begriff von dem Geistesreichtum des Meisters in der Verkündigung des Kreuzes als des „Superlativs des Sterbens“¹⁾ geben. Die Fülle der Gedanken im einzelnen, die Vollendung Kählerscher Form lehrt erst das Ganze dieser wohl besten und reifsten seiner Schriften.

Für das theologische Bild Kählers treten vor allem zwei Züge lebendig heraus. Einmal erhält die Versöhnungslehre hier eine wesentliche Beleuchtung, indem die Bedeutung des Versöhnungsmittlers ihren starken Akzent bekommt. Man erinnere sich z. B. der Ritschlschen Zeitgedanken. Bei Ritschl das Zurücktreten der Person Jesu hinter seinem Wort, hinter dem Eindruck, den die Gesamtkonzeption seiner Erscheinung hinterließ: das Tun und Erleiden des Göttlichen, seine individuelle Persönlichkeit nur Mittel zum Zweck. Hier der Einzige, in dem Gott Mensch wird und wirklich in die Erscheinung tritt, wohl auch ein Mittler, dem ein Zweck den Beruf gibt, aber ein Mittler, der den Zweck gleichsam in sich schließt, der Glauben an sich verlangt im Sinne des Thomaswortes. Dort ist Jesus der Darsteller der Vatergesinnung Gottes in ihrer Größe und Weite. Hier ist „die reiche Geschichte des Christus mit ihrer unerschöpflichen Tiefe das Transparent Gottes“.

Zum andern tritt naturgemäß gerade in den christologischen Ausführungen das Wesen des Übergeschichtlichen

¹⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 249.

im Verhältnis zum Geschichtlichen ins rechte Licht. Über Kählers Darstellung vergißt man die Fragen: wie vollzieht sich Gottes Offenbarung in und an der Erdengeschichte des Menschen Jesus? Wie eint sich überhaupt das Göttliche mit dem Geschichtlichen? Wie erklärt sich das „Gott war in Christus“? Das „Transparentbild“ gibt ja nicht alle Linien in Jesu Antlitz wieder. Und doch scheint uns der Ausdruck in Kählers Erörterungen vorzüglich gewählt. Er hebt uns weit hinaus über die alte Fragestellung der Zweinaturenlehren und führt uns unmittelbar an den Gegenstand unseres Glaubens heran, der uns ergreift, ehe wir ihn begriffen haben. Er führt uns aber auch fernab von unklaren Christusvorstellungen, wie sie uns etwa bei Tröltzsch begegnen, der dem theologischen Laien und schließlich auch dem Theologen das Recht läßt, aller Wissenschaft zum Trotz neben dem historischen Jesusbilde die nun einmal für die Gemeinde unausrottbare und deshalb notwendige „Christusmystik“ festzuhalten.¹⁾ Er stellt vor allem der rein geschichtlichen Denk- und Betrachtungsweise gegenüber das Moment der Glaubensnotwendigkeit, des Irrationalen klar heraus. An der Geschichte Jesu ist das Übergeschichtliche das Wesentliche. Gerade das Kreuz soll nichts anderes als Gott zeigen, den Gott, der mit seiner Hand einen spürbaren Griff in den Lauf der Geschichte hinein tut, dessen Offenbarung nicht in der Geschichte aufgeht, aber auch nicht neben ihr herläuft, sondern ganz eigenartig mit ihr verwoben ist. Die Erzählung vom Kreuz offenbart in einzigartiger Weise den Gott, der in der Weltgeschichte seine besondere Geschichte macht, der durch sein übergeschichtliches Wirken die Weltgeschichte in andere, neue Bahnen lenkt. Glaube an das Übergeschichtliche ist darum mehr als theologische Geschichtsbetrachtung, erst recht mehr als das Betrachten der Geschichte sub specie

¹⁾ Gesammelte Schriften Bd. 2, S. 847 f.

aeternitatis. Glaube an das Übergeschichtliche in Kählers Sinne ist vielmehr ein Sichhineingestelltwissen in die Heilsgeschichte, so daß die geschichtliche Vergangenheit zur erlebbaren Gegenwart wird. Der Christ fühlt sich mitbewegt von der übergeschichtlichen Geschichte oder mitlebend in ihr. Ihm wird das Walten des ewigen Gottes über der Geschichte zur heilbringenden Lebensgeschichte. Ist doch das Übergeschichtliche die in der Gegenwart erlebbare lebensvolle Einheit des jederzeit und ewig Bedeutsamen mit dem Geschichtlichen.¹⁾

Nur mit einem Worte sei erwähnt, wie nicht nur das theologische Bild Kählers durch die besprochene Schrift an Zügen gewinnt, sondern wie in gleichem Maße gerade in ihr sein religiöses Bild Farbe erhält durch manchen Hinweis, der in das Herz des demütig unter das Kreuz seines Heilandes sich beugenden Mannes hineinschauen läßt. Die Predigt vom Kreuz enthält für ihn die ganze Christologie, weil sie seinem innersten Glaubenserfahren entspricht.

¹⁾ Über das Übergeschichtliche bei Kähler vgl. auch S. 13 ff. u. S. 80 f.)

In dem bisher Ausgeführten sind Zentralgedanken Kählers mannigfach berührt, aber noch keiner eingehender dargestellt worden. Eine irgendwie erschöpfende Darstellung zu geben, ist diese Skizze ja überhaupt nicht imstande. An einigen Punkten aber müssen wir ausführlicher sein, wollen wir zu den Wurzeln Kählerschen Glaubens und Lehrens zu dringen versuchen. Über die Versöhnungslehre, die in der „Wissenschaft der christlichen Lehre“ einen besonders breiten Raum einnimmt (S. 343–392), hat Kähler ein besonderes Werk veröffentlicht,¹⁾ in dem er vor allem die objektiven Grundlagen des rechtfertigenden Glaubens mit der ganzen Tiefe und Weite seines Blickes behandelt. Von der zentralen Bedeutung, die für ihn die Versöhnungslehre hatte, zeugt ein schon 1869 niedergeschriebener, 1908 als Einleitung des Werkes „Zur Lehre von der Versöhnung“ verwendeter Aufsatz, in dem es heißt: „Alle biblischen, alle dogmatischen, alle ethischen Studien haben mich auf die Frage nach der Versöhnung durch Christum geführt, wie dieselbe die unabtrennbare andere Seite, nämlich die Grundlage der Rechtfertigung durch den Glauben ist. Hält man diese Zusammenhangslosigkeit fest, kennt man mit den Reformatoren keine Rechtfertigung, die nicht Aneignung der Versöhnung am

¹⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, Dogmatische Zeitfragen Band 2, 1898, vgl. auch: „Die Versöhnung durch Christum in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben“, Erläuterungen zu Thesen, 2. Auflage, 1907.

Kreuze wäre, dann ergibt sich die Einsicht, daß diese beiden Dogmen, ja, recht verstanden, daß das Dogma von der Versöhnung der tragende Grund aller anderen Dogmen ist.“¹⁾

Was oben über die Methode im allgemeinen gesagt ist, findet hier seine Anwendung. „Eine an die Bibel angegeschlossene Erörterung über die Versöhnung dürfte überhaupt nicht in der Lage sein, die Bedenken derjenigen zu beseitigen, welche ihre Überzeugung auf Beweisführungen zu stützen gedenken und dabei fordern, daß diese Beweise ihren Ausgang von allgemein anerkannten Einsichten nehmen.“²⁾ „Glaubenslehren sind ja nicht Beweise für die Gegenstände des Glaubens vor dem glaubenslosen Verstande; vielmehr bieten die Glaubenslehren ihre Gegenstände dem Glauben an und unterbreiten sie einem Sinnen, für welches der Glaube selbst Ausgang, Anlaß und Auge bildet.“³⁾ Aus solchen Sätzen wird klar, wie Kähler seine Behandlung der Versöhnungslehre grundsätzlich verstanden wissen will. Nicht der Apologet hat in ihr die Feder ergriffen, um mit allen Mitteln der Wissenschaft die christliche Versöhnungslehre glaubhaft zu machen. Kähler schreibt auch nicht als Religionshistoriker, der die in Christus geschehene Versöhnung an anderen Versöhnungslehren mißt, um die erstere in das ihr gebührende Licht zu setzen. Er sucht als Christgläubiger Bibelforscher und Dogmatiker in das größte Geheimnis des Christenglaubens hineinzudringen, um Gläubigen zu sagen, was sie an dem Handeln Gottes an und durch Christus haben. Dabei leitet ihn deutlich das doppelte Interesse, das allen seinen neutestamentlichen und systematischen Forschungen Ziel und Richtung gibt: den Wert des Geschichtlichen für Leben und Glauben der Christen aufzuzeigen und zu diesem Zwecke den Tatbestand, d. h. die Quellen, die

¹⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 41.

²⁾ Die Versöhnung durch Christum, S. 43.

³⁾ A. a. O. S. 44; vgl. Wissenschaft, S. 344, S. 58 ff.

Urkunden, den Glauben und Glaubensausdruck der ersten Christen, in diesem Falle besonders in der Bezeugung durch Paulus und den Hebräerbrief, aufs neue zu prüfen und zugleich durch das Gefundene die Kirchenlehre zu revidieren und zu klären.

Will man den positiven Inhalt seiner Lehre von der Versöhnung näher bestimmen, so leuchtet er negativ schon aus der Fassung heraus, die er der gegnerischen Anschauung einmal gibt: „Versöhnung — so heißt es — ist nicht denkbar ohne Umstimmung der Gemüter. Ist nun Gott der Versöhner, dann kann nur von einer Umstimmung der Sünder die Rede sein, und selbstverständlich können es nur die einzelnen sein, deren Gemüter umgestimmt werden. Das Wesentliche der Versöhnung fällt mithin in die Bekehrung der einzelnen Menschen, in jene inneren Vorgänge, deren entscheidender die Rechtfertigung ist. Was bleibt dann für das Werk Christi übrig? Es ist eine Zeichensprache, in welcher Gott seine vergebende Gesinnung bezeugt; etwa noch eine warnende Demonstration, wie ernst es mit der Sünde zu nehmen sei; ein Erziehungsmittel, berechnet auf das mangelnde Verständnis. Wie dem sei — sobald dies Verständnis gewonnen und man dahintergekommen ist, sobald der Begriff aus dem Zeichen herausgelöst ist, wird die Hülle ihre Bedeutung für den Versöhnten verlieren. Der Wert jenes Erlebnisses Christi sinkt zu dem eines religionsgeschichtlichen Ereignisses herab, durch welches der Übergang vom Judentum zur allgemeinen Menschheitsreligion gewonnen ist; es ist ein großartiges Monument der Vergangenheit, ohne unmittelbare Bedeutung für den, welcher Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet.“¹⁾

Wir hören den Gegensatz gegen Ritschl heraus. Kähler fürchtet aber bei konsequentem Durchdenken dieser

¹⁾ Die Versöhnung durch Christum, S. 23.

Anschauung noch mehr, als die angeführten Sätze enthalten. Bei der gegenwärtigen Schätzung der Person und des Werkes Christi, bei der Schätzung Gottes, nach der seine Beziehung zur Welt und zum Menschen schließlich nur in der Setzung und Leitung des Weltlaufs und seiner stetigen Ordnungen besteht, läuft die Versöhnung Gefahr, schließlich nichts mehr zu bedeuten als die Wandlung des Urteils über das dem Menschen im Weltlauf zufallende Schicksal, die Ausöhnung mit den Übeln in der Welt.¹⁾ Jesus ist dann der mutige Gottesgläubige, der zuerst den entsagungsvollen Sprung über den Graben der Übel, des Weltdrucks gewagt und damit die rechte Herzensstellung zu Gott gewonnen hat. Im Glauben an ihn muß uns das gleiche gelingen. Daß solche Gedankenführung allmählich auf die Linie der völlig immanenten Religion mit einem immanenten Gottesbegriff hinrückt, einer Religion, in der die Versöhnung nicht nur umgewertet wird, sondern ihre Bedeutung ganz verliert, liegt auf der Hand. Gott hört auf der Handelnde zu sein, ein wirkliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch und die Regulierung dieses Verhältnisses kommt nicht mehr in Frage. Es ist nur noch der Mensch, der „unter religiösem Gesichtspunkt“ über sich reflektiert und sein Verhalten ändert. Für die christliche Erfahrung jedoch bleibt es dabei, „bessere Bekanntschaft mit Gottes Sinn und seiner Absicht für und mit uns war und ist keine Bürgschaft für eine Umwandlung unser selbst.“²⁾ Vielmehr muß sich eine Zueignung der vorhandenen Versöhnung vollziehen. Und „es überwiegt in diesem Vorgange durchaus das Widerfahrnis; statt daß der Sünder im Fahrenlassen des Gotteshasses sich mit Gott versöhnte, besteht seine Versöhnung vielmehr im Innewerden dessen, daß er sich Gotte versöhnt

¹⁾ Der theologische Leser erinnert sich dahingehender Gedanken Schleiermachers.

²⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 360.

glauben darf und es zu glauben vermag. Die Rechtfertigung ist der zueignende Vollzug der Versöhnung mit Gott an den einzelnen Sündern, und eben das gibt allem Leben und Treiben der Christen als solcher seine eigentümliche Art.“¹⁾

Für Kähler ist die Versöhnung „der gesamte Ertrag des Lebenswerkes Christi insofern, als dadurch das Verhältnis des Menschen zu Gott gewandelt worden ist und wird.“²⁾ Schuld und Vergebung sind die Angelpunkte der Versöhnung und zugleich die Brücke zur Rechtfertigung. Versöhnt ist die Welt.³⁾ Der Versöhner aber ist Gott, der Gott, der die Geschichte macht, der die Geschichte beherrscht. Denn einen Gott als das Objekt der Versöhnung kennt die Bibel nicht. Jesus brachte „etwas Neues, Unerwartetes. Das war die Tat Gottes, welche jenes Verhältnis umänderte; und diese Tat ist etwas, auch abgesehen davon, wiefern sie Offenbarung ist. Zwar ist sie auch Offenbarung. Erstens wird ja Gottes Rat durch sie kund; aber eben nicht mehr bloß als Rat, sondern so, wie er zur Tat geworden ist, und eben dadurch, daß er das geworden ist. Zweitens stellt Gott in Christo seine Liebe dar, aber nicht nur im Gleichnis (epideiktisch); vielmehr wie Gott die Erwählung seines Volkes vollzog, indem er es mit erhobenem Arm aus Ägypten und in das Gelobte Land hineinführte, ebenso hat seine Liebe in der Liebe Christi gehandelt und wirksam gehandelt; er hat die Welt mit ihm selber versöhnt.“ Das ist mehr als „die deutlichere und wirksamere Aufklärung der „Gottesidee“.“⁴⁾ Um der unwandelbaren Ordnung der sittlichen Welt willen, die ja die Welt Gottes ist, muß das göttliche Gesetz und seine Schuldforderung Geltung behalten. Das aber ist ein Anspruch,

¹⁾ A. a. O. S. 428.

²⁾ Die Versöhnung durch Christum, S. 9.

³⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 413 ff.

⁴⁾ A. a. O. S. 360.

der mit der „Umstimmung“ des Menschen unmöglich erreicht werden kann. Die Schuld muß behoben werden, der Zorn Gottes zur Auswirkung kommen. Dafür ist das erweckte Gewissen der unerbittliche Zeuge.¹⁾ In diesem Sinne ist das geschichtliche Werk Christi und die in ihm begründete Versöhnung auch für Gott selbst eine, freilich durch ihn selbst bestimmte Notwendigkeit²⁾ und die Objektivität der Leistung Christi ins Recht gesetzt. Gott „kann uns nicht mit sich versöhnen, ohne die Welt mit sich versöhnt, ohne die Schuld der Menschheit zur Geltung gebracht und die Sünde der Welt in ihrer Überführung zugleich im Innersten entmächtigt zu haben. Seit das geschehen ist, vermag er anders mit den Sündern umzugehen, soweit sie unter die Wirkung des Heilswerkes kommen.“³⁾

Das ist im einzelnen noch etwas deutlicher zu machen. Die Frage, was Gott bestimmt habe, gerade diesen Weg für die Erweisung seiner Liebe einzuschlagen, hat Paulus tief und immer wieder bewegt. Um ihre Lösung zu finden, versucht er aber nicht, in die Abgründe der göttlichen Voraussetzungen oder Absichten hinabzusteigen. Als Absicht hebt er nur die eine heraus: die Begründung unserer Zuversicht. Was der Heilsgewißheit im Wege steht, das ist vor allem das Gericht, über dessen Ausgang Gottes Zorn keinen Zweifel läßt, das unausweichliche Gericht und die ihm folgende Verdammnis. Ankläger ist objektiv das alttestamentliche Gesetz, das nicht befolgt wurde und niemals befolgt

¹⁾ In der Betonung des Gewissens berührte Kähler sich aufs engste mit seinem Freunde Cremer; sie waren in diesem Punkte Becks Schüler, und Kähler hatte außerdem von Julius Müller tiefgehende Anregungen empfangen, die ihn wohl zu seinem Buche über „Das Gewissen“ bestimmten. Vgl. Kähler, Das Gewissen I. Halle 1878.

²⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 362 ff.; Die Versöhnung durch Christum, S. 28. Wissenschaft, S. 359 ff., vgl. 299 f.

³⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 368; Die Versöhnung durch Christum, S. 29.

wird, sondern stets erst recht in die Erkenntnis der Sünde führt und so den auf der Menschheit lastenden Fluch immer neu offenbart, und subjektiv das Gewissen, das dem einzelnen das Mitbezogensein in die Schuldverhaftung der ganzen Menschheit kundtut. Der Mensch empfindet den Tod als der Sünde Sold. Durch die Sünde ist die fundamentale Störung des Verhältnisses zu Gott verursacht. „Errettung daraus gibt es nur durch die Entbindung von der Schuldhast, durch Vergebung oder Nichtanrechnung der Sünden. Das Mittel zu ihrer Erlangung, die Sühne, gibt Gott; es besteht laut der Schrift in der Erduldung der Sündenfolgen, und zwar so, daß dann alle für gestorben gelten mögen. Gott behandelt nämlich Christum, als wäre er selbst Sünde; Christus wird am Holze Fluch; er nimmt den Tod in Gestalt schmachvollster Strafe auf sich.“¹⁾ Wesentlich ist dabei zweierlei: einmal, daß nicht die Sünder es sind, die Gott versöhnen, die ihm eine Gabe darbringen, um ihn umzustimmen. So wenig im Alten Testament die Sühne eine Gabe an Gott ist, sondern vielmehr „Ordnung und Leistung seiner Bundesgnade“, so wenig ist sie es im Neuen Testament. Am Kreuz hat Gott nach seinem Rat und zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit Sünde und Tod gemeinsam zur Auswirkung kommen und dadurch mehr als ein Sühnezeichen, nämlich volle, wirkliche Sühne ins Leben treten lassen. Zum andern ist wesentlich, daß auf Christus unser Freiwerden von der Schuld beruht. Nur so sind die Anklänge an den leidenden Gottesknecht bei der Betrachtung des Todesleidens Jesu zu verstehen, vgl. Röm. 4, 25; Jes. 53, 5. 12; 1. Kor. 15, 3.²⁾

Die Frage, ob denn Gott nicht ohne weiteres, also ohne eine besondere Versöhnungstat in der Geschichte, vergeben kann, darf man nach Kählers Anschauung weder

¹⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 250 f.

²⁾ A. a. O. S. 251 f.

mit dem Hinweis auf die vierte Bitte noch mit der Grundvoraussetzung, daß Gott ja Liebe sei, in bejahendem Sinne beantworten wollen. Zur Berufung auf die Bitte des Vaters ist zu sagen, daß die Begründung „wie wir vergeben unsern Schuldigern“ den eigenen Schuldstand voraussetzt, also den Vergleich Gottes mit der menschlichen Person gar nicht zuläßt. Aus dem „wie wir“ folgt für Gott durchaus nicht die Notwendigkeit oder die Pflicht, auch seinerseits Sünde zu vergeben. „Vollends unser Vater ist er nicht an sich, sondern erst in Christo. Nicht aus der Denknöwendigkeit und aus einer Metaphysik der Ethik heraus wissen wir, daß Gott Sünden vergeben will. Das wird man sogleich verstehen, wenn man mit dem Begriff der Vergebung Ernst macht; denn er schließt den Begriff der Schuld ein und dieser im Grunde ihre dauernde Geltung.“¹⁾ Was aber die Bestimmung des Wesens Gottes als Liebe betrifft, so wissen wir erst aus dem Neuen Bunde, durch Christus, was für Liebe der Satz: „Gott ist Liebe“ meint. Ohne Christus wird uns Gott durch diesen Satz gar nicht bekannter. Aber selbst unser Wissen um die Liebe Gottes, welches uns durch das Neue Testament erschlossen wird, vermittelt uns nicht die Erkenntnis der Notwendigkeit und Möglichkeit für Gott, ohne weiteres Sünden zu vergeben.

Den Grund, warum Gott durchaus nicht ohne weiteres vergeben kann, sieht Kähler vielmehr in der richtigen Schätzung der Sünde. Mit ihr hängt es zusammen, daß wir in Christi Erlebnissen „mehr als nur eine eindruckliche Ankündigung der Nachsicht des gnädigen Gottes mit unsern sittlichen Gebrechen, die für ihn ganz selbstverständlich ist,“ spüren und daß wir dieses Mehr des Wertes darein setzen, „daß diesem Tun Christi irgendwie dauernde unmittelbare

¹⁾ A. a. O. S. 363.

Bedeutung für einen jeden von uns zukomme".¹⁾ Die ältere Dogmatik freilich stellt die Menschen aller Jahrhunderte als einzelne Gott gegenüber. Der geschichtliche Zusammenhang wird bedeutungslos. Dem jeweiligen einzelnen erschließt sich fort und fort die Gnade Gottes in dem geschehenen Heilswerk Christi. Diese Betrachtungsweise führt auf den Gedanken der Umstimmung Gottes neben und vor der Umstimmung des Menschen. Die Unerläßlichkeit jenes Werkes muß demnach ihre Erklärung in Gott und seinem innersten Leben finden.²⁾ Demgegenüber ist festzustellen, daß die Bibel nie von dem verführten Gott spricht.

Für die volle Wertung der Sünde und der Versöhnung ist an den großen geschichtlichen Zusammenhang der Menschheit einerseits und des göttlichen Wirkens andererseits zu denken. Nicht der einzelne Mensch zunächst steht Gott gegenüber. Sondern Gott, der die Menschenkinder als solche geschaffen hat, rechnet in der Geschichte mit der Menschheit als mit einer Einheit und mit den Völkern als mit Individuen, mit Lebensganzen. „Deshalb hat sich Gott in dieser Geschichte das Mittel dafür bereitet, um etwas zu tun und zu schaffen, was allen gilt und für alle bedeutsam wird. Dieser Lebenszusammenhang in der Geschichte besteht aber nicht allein in den unverkennbaren Beziehungen des natürlichen Daseins. Der Christ erkennt im Glauben, was die edleren Geister ahnten und forderten, nämlich die unwandelbare Ordnung der sittlichen Welt, ohne welche diese Welt nicht die Welt Gottes wäre. Der Bruch dieser Ordnung von Seiten der Menschen macht unerläßlich, daß ihre Geltung nicht nur verkündigt, sondern auch betätigt werde. . . . Um unsertwillen und um Gottes willen, der uns und weil er uns geschaffen hat, ist die Ordnung der sittlichen

¹⁾ A. a. O. S. 364.

²⁾ Vgl. a. a. O. S. 364.

Welt indispensable. Eine heilsame Umstimmung der Sünder ist nicht zu denken ohne die tatkräftige Geltendmachung des göttlichen Gesetzes und seiner Schuldforderung. Und darum ist eine Versöhnung mit Gott für die Sünder sittlich unmöglich und für den Gott der heiligen Liebe unmöglich, wenn nicht das Hemmnis der Schuld behoben, wenn nicht der Zorn des Heiligen zur Auswirkung gekommen und so die Unwandelbarkeit seiner Weltordnung aufrecht erhalten ist.“¹⁾ So wird das geschichtliche Werk Christi zur Notwendigkeit, die aus dem heiligen Zwecke fließt, den Gott sich für die Welt gesetzt hat.

Nennen wir aber das Werk Christi Sühne, so drücken wir aus, daß sein Sterben „der letzte große Zug in dem Eintreten für uns hienieden“ ist. Die in dem Sterben von ihm erlebte Gottesferne bedeutet für uns die Erlangung der Gottesnähe. „Im Lichte seines Sterbens wird sein ganzes Leben ein Sterben; aber sein Sterben ein Leben, ein Handeln für uns und so der Quell des Lebens für uns.“²⁾ Dem schuldbewußten und seines Willens nicht mächtigen Menschen ist „der einzige Weg zum Ziel aller Religion, zur Gemeinschaft mit Gott versperrt: die Erfüllung des ersten Gebots.“³⁾ Er kann nicht sich selbst opfern, kann nicht Gott nahen. Das vermochte nur Jesus, der mit dem ersten alle Gebote erfüllte, indem er gehorsam seine Berufspflicht auf sich nahm und sich ihr auch im Dulden nicht versagte. So ist er unser Priester geworden, der das Opfer seines Lebens im höchsten Sinne gebracht hat.

Wie aber kann Jesu Tun und Leiden, Handeln und Erleben Bedeutung für andere gewinnen? Man denkt zunächst lieber an eine Wirkung auf die Sünder als an Genugtuung für Gott. Lernen die Menschen am Leben und

¹⁾ A. a. O. S. 367.

²⁾ A. a. O. S. 181, vgl. 168; vgl. auch Wissenschaft, S. 369 ff.

³⁾ A. a. O. S. 382 f.

Sterben Christi wieder glauben und vertrauen, fürchten und lieben gegenüber ihrem Gott, ist ihnen in der „Sühne“ die Gesinnung Gottes als Vatergesinnung voll zum Bewußtsein gekommen, so scheint alles gegeben zu sein, damit der Mensch in das rechte Verhältnis zu Gott gelangen könne. Dann kann aus der erfahrenen Liebe sich betätigende Liebe werden. Diese Anschauung findet Kähler nicht minder einseitig als die alte Satisfaktionslehre. Die eine beobachtet und beurteilt subjektive Bewußtseinsvorgänge, die andere objektiv-sachliche Geschichtsereignisse in zu stark ausschließender Weise. Lehnt man die alte Betrachtungsweise ab, so muß man der neuen gegenüber fragen: „Warum hat diese uns so tief ergreifende schlichte Dichtung — nämlich das Gleichnis vom verlorenen Sohne — vor den Ereignissen auf Golgatha und Ölberg die Jünger und die anderen Juden nicht zum Glauben gebracht?“¹⁾ Die Lösung der Frage nach der Bedeutung des Opferlebens und des Opfertodes Jesu für uns muß auf anderm Wege gesucht werden.

Kählers Beantwortung trägt in Inhalt und Form so ganz sein Gepräge, daß sie wörtlich wiedergegeben zu werden verdient. In dem Werk „Zur Lehre von der Versöhnung“ führt er aus (S. 389 ff.):

„Es gibt in der Menschheit allezeit gewachsene, das will sagen: geborene, von Gott gegebene, und auch persönlich gewordene, durch ihre Lebensarbeit dazu gebildete Vertreter mit Pflicht und Recht zur Vertretung in sehr verschiedenen Beziehungen. Das göttliche Heilswerk setzt in allen Beziehungen die göttliche Grundordnung der Personenwelt, welche durch Sündenwillkür und Sündenknechtschaft verwirrt ist, wieder in Wirkung. Das einzusehen, ist eine wichtige Seite an seinem Verständnisse. Hat es nun je gewachsenes

¹⁾ A. a. O. S. 385.

und erworbenes Recht, wie gleichermaßen Pflicht zur Vertretung gegeben, so hat es im umfassendsten Maße Jesu für das Verhältniß der Menschheit zu Gott geeignet.¹⁾ Das liegt ja in seiner Selbstbezeichnung „der Menschensohn“ und in dem Anspruch auf die Messianität; das wird auch von keiner Theologie geleugnet, die ihm noch die Mittlerstellung zuerkennt. Vergessen wir indessen nicht, daß auch an diesem Punkte das Heilswerk die Schöpferordnung in Wirklichkeit setzt. Gehorsam der geschichtlichen Berufung zum Messiasdienste, zur Begründung wirklicher Religion für die Menschheit, voll und ganz in ihre religiöse Lage hineingelegt, hat Jesus sich nichts vorbehalten; allein diese geschichtlich-sittliche Stellung ergäbe doch nur den einzelnen religiösen Mustermenschen mit einer Nachwirkung in der Gestalt einer positiven Religion. Die Bibel sieht in ihm mehr. Sie erkennt in ihm die wirkliche persönliche Zusammenfassung der Menschheit, die Neubegründung ihrer Einheit und hat die Zuversicht dazu, weil sie aus seiner Herrstellung seine Einheit mit dem Mittler der Schöpfung erkennt. Es geht hier alles nach der Ordnung der Menschenwelt zu. In ihr aber gilt und wirkt nichts, was nicht geschichtlich vermittelt ist und sich weiter geschichtlich vermittelt, und niemand, der die ihm zugewiesene Stellung sich nicht persönlich (sittlich) erworben hat. Aber er selbst, das wichtigste Rüstzeug Gottes, ist auch Gottes Gabe an die Menschheit, und an der von Gott gegebenen Voraussetzung bemißt sich die Wirkung nach Umfang und Art. Geht die Nachwirkung Christi nicht in die geschichtliche Nachwirkung auf, ist sein Geist nicht das Ergebnis von Predigt und Gemeindeleben, sondern ihr Urheber, dann schließt der Glaube der Seinen mit gutem Grunde darauf, daß er nicht

¹⁾ Die Sperrungen rühren von mir her. 3.

ein höchst begabtes menschliches Individuum, sondern der war, in welchem das Wort bei Gott, das Gott ist, Fleisch geworden ist. Nicht um seiner Leistung eine Zugabe unendlichen Wertes in der göttlichen Arithmetik einzutragen, gehört seine Gottheit in das Verständnis seines Sühnetods; wohl aber um ahnend zu verstehen, wie sein sittlich=berufsmäßiges Handeln von dem Bewußtsein getragen und geleitet sein konnte, für die Menschheit und in ihr für jeden einzelnen zu handeln. Jesu Universalismus ist nicht nur tatsächlich durch seinen handelnden Individualismus vermittelt; er schließt auch den majestätischen Anspruch in sich, sich fort und fort bis heute und bis an das Ende der Tage individualistisch zu vermitteln und so sich auch zu vollenden. Wenn Jesu Universalismus sich in seinen Fleischestagen in seinem Individualismus ausdrückte, und wenn sein universalistischer Apostel die Liebe des sterbenden andern Adam sich individuell persönlich zurechnet, so ist beides möglich, weil in ihm Gott lebt, dem Einzelnes und Gesamtes in der Auffassung nicht auseinanderfallen; weil in ihm der lebt und liebt, ohne den nicht eines geworden ist, was würde. Geschichtliche Umwälzungen sind ihm nicht genug für seine Nach- und Fortwirkung; niemand wird ihm ein Schaf aus seiner Hand reißen. In dem sie alle geschaffen sind, dem gehören sie alle, und der kennt sie alle. Und ist er gekommen, ihnen zu dienen, so ist er ihr gewachsener und gewordener Vertreter mit einem Recht und einem Vermögen, wie es sonst nie sein konnte und kann. Er ist nicht der Einsame in der Geschichte, aber der Einzige in der Menschheit und für sie.

„Was zu diesem Gedanken führt, das ist nicht Metaphysik, auch nicht Theosophie, sondern biblisches Zeugnis von Christo und biblische Erkenntnis des Menschenwesens. Wenn ein Theologe sich ihnen gegenüber willkürlich Enthaltung auflegt, um das Christentum innerhalb der Schranken einer

empirischen Psychologie und Geschichtsphilosophie (denn ohne die geht es doch nicht ab) zu begreifen, so wird sie es mit sich selbst auszumachen haben, daß sie im apostolischen und kirchlichen Dogma auf unlösbare Probleme stößt. Wird aber dem Glauben zugemutet, aus Enthaltensamkeit gegen angebliche biblische Metaphysik im Fragmentarischen und Irrationalen zu schwelgen, Fragen ohne Aussicht auf Antworten zu stellen und Behauptungen ohne Möglichkeit ihrer Begründung zu beteuern, dann wird die Überspannung der Anforderung ihm nur die Wahl zwischen Skepsis und Enthusiasmus lassen, oder jenes Durcheinander von beiden in einem sentimental-subjektivismus, das die religiöse Statistik vielfach aufzuweisen in der Lage war und ist."

Jesu Heilsuniversalismus findet aber seine volle Auswirkung und Bedeutung erst im Blick auf den Erhöhten. Hier setzt bei Kähler Korrektur oder läuternde Klarstellung der kirchlichen Lehre, ihre bewußte und entschiedene Zurückführung auf Paulus, noch stärker ein. Nicht Kreuz und Auferstehung allein machen das Versöhnungshandeln Gottes in Jesus aus. Jesu „Wesen und Verhalten, recht erkannt, macht ihn entweder zu einem freundlichen, aber wehmutweckenden Irrlicht, oder es fordert seine Erhöhung; es fordert die Lage, in der er alle zu sich ziehen kann.“¹⁾ „Es ist klar, daß er seinen Beruf nicht durchführen kann, beschränkt auf die Tage des Menschensohnes.“²⁾ Der fort und fort die Versöhnung Vermittelnde ist der erhöhte Herr! In ihm allein gewinnt für uns die Vergangenheit Gegenwartsinteresse und Gegenwartswert. Erst der durch Leben und Sterben zum Erhöhten Gewordene macht die von ihm gelebte Geschichte bedeutungs-

¹⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 95.

²⁾ A. a. O. S. 96; vgl. Wissenschaft der christl. Lehre § 439 über seine königliche Vollmacht, § 441 über seine „stetige wirkjame Gegenwart“ im persönlichen Leben der Menschheit durch seinen Geist.

voll. War schon sein Leiden zugleich ein Handeln, die Selbsthingabe an Gott, nicht nur Erdulden der Strafe, so wirkt er nun erst recht als der ewig Lebendige. Die ewig fortwirkende Persönlichkeit Jesu gibt dem zeitlich sachlichen Geschehnis erst bleibende Kraft, macht es immer wieder zur Voraussetzung der Rechtfertigung des einzelnen und damit der Gotteskindschaft.

Es ist ohne weiteres deutlich, wieweit die so gefaßte Veröhnungslehre einerseits über das Verständnis des Kreuzes als Tatoffenbarung der höchsten Liebe Gottes hinausgeht und welche Vertiefung die übliche Kirchenlehre andererseits durch sie empfängt.

So sehr Kähler sich in vielen Punkten mit der Korrektur, die Th. Häring an Ritschls Veröhnungslehre geübt hat¹⁾ eins wußte,²⁾ so energisch wandte er sich gegen die Auffassung, als dürfe man das ganze Heilswerk Jesu dem Offenbarungsgedanken unterordnen, als habe das Tun und Leiden Jesu keinen andern Zweck als den, Gottes umfassende Liebe auf ihrem Höhepunkt zu offenbaren, freilich so, daß auch Gottes Gericht über die Sünde in der Liebesoffenbarung deutlich würde. Zum Teil mag der Unterschied auf der verschiedenen Fassung des Begriffs Offenbarung beruhen. Häring glaubt ihn stark inhaltlich begründen zu dürfen, indem er sagt: „Offenbarung, die nicht Glauben zu wecken vermöchte, wäre keine Offenbarung, denn Offenbarung ist nichts anderes als das Wirklichsichergeigen Gottes, das Vertrauen hervorruft“,³⁾ während Kähler dabei bleibt, daß Offenbarung zunächst nur Herausstellung eines Vorhandenen bedeute. Aber auch in der Häringschen Definition findet Kähler nicht die

¹⁾ Häring, Zu Ritschls Veröhnungslehre 1888, Zur Veröhnungslehre 1893, vgl. Kirn, Vorträge und Aufsätze 1902, S. 196 ff.

²⁾ Kähler, Zur Lehre von der Veröhnung, S. 349 ff.

³⁾ Zur Veröhnungslehre, S. 68.

ganze Tragweite des Heilswerkes Jesu faßbar. Es muß sich bei dem Sterben um mehr handeln als um den Erfolg, daß dadurch der vertrauensvolle Glaube an Gottes Liebe und die vollkommene Reue erreicht wird, so sehr auch neben der Liebe Gottes seine Heiligkeit betont werden mag. Zur Gewinnung des vollen Verständnisses für Sünde und Buße, für Vergebung und Werden der neuen Kreatur scheint ihm notwendig, daß der vor allem wieder die subjektive Seite anschlagende Offenbarungsgedanke nicht die beherrschende Stelle einnehme, sondern die Tatsache der objektiv geschaffenen Sühne, der Vertretung in Christus in den Vordergrund trete. Nur so werde deutlich, daß durch das Heilswerk tatsächlich etwas Neues in dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen geworden, Christus „der Begründer einer veränderten Sachlage“ sei.¹⁾ Nur so erhalte Jesu Leiden seine biblisch bezeugte geschichtliche Bedeutung.

Erst die klar erfaßte Versöhnungslehre lehrt die vergangene Geschichte aber auch *sub specie aeternitatis* betrachten. Durch sein fortgehendes Versöhnen erst empfängt Jesus als der Erhöhte, als der „ewige Hohepriester“, volle Bedeutung für Glauben und Leben. „Es wäre wohl zum Verzweifeln, wenn es nichts gäbe als die große Liebesdemonstration am Kreuze, nichts als die rückblickende Vergebung nebst der Anweisung, fortan für sich selbst zu sorgen.“²⁾ Statt dessen gilt: „In dem Menschensohn steckt der Gottessohn, welcher den Menschenkindern Vollmacht gibt, Gotteskinder zu werden — der bringt in der Tat ein ganz neues, gleichartiges, in sich einiges Menschentum mit sich. Wer das an sich erfährt, der weiß, inwiefern er ein neues Geschöpf ist.“³⁾

Sub specie aeternitatis! Versöhnt sind nicht einzelne Auserwählte, auch nicht die Kirche, die christliche Gemeinde.

¹⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 337.

²⁾ Die Versöhnung durch Christum, S. 52 f.

³⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 104 f.

Versöhnt ist die Welt! Der sie geschaffen, will und wird sie vollenden. Seine Liebe umspannt die ganze Welt (Joh. 3, 16). Dadurch gewinnt das Versöhnungswerk die Weltweite und gibt den Christen in der Mission die Weltaufgabe, die nur unbiblisches Verständnis ihnen rauben kann.¹⁾

Der Leser spürt in Kählers Versöhnungslehre Hofmannsche Schulung. Gegenüber den mannigfachen spekulativen Versuchen, dem Tode Jesu seine universelle Bedeutung zu sichern, gegenüber der Zuhülfenahme der Philosophie, gegenüber dem Schleiermacherschen Gedanken, Versöhnung sei die durch Christus, den Träger des schlechthin vollkommenen Gottesbewußtseins, seiner Gemeinde mitgeteilte Vollkommenheit und Seligkeit,²⁾ gegenüber Ritschl, der den Begriff der Versöhnung dahin bestimmt, „daß diejenigen, welche bisher in aktivem Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunächst in die Übereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht versetzt worden sind“,³⁾ geht Kähler einfach und doch großzügig auf das Neue Testament, auf Paulus und Johannes zurück. Er fühlt sich gebunden an die Anschauungswelt Jesu und seiner Jünger, auch wo die Welt der „objektiven Tatsachen“ von ihnen in das Licht religiöser Erkenntnis gerückt wird. Sehr bedeutsam ist dabei die Zusammenschau oder Ineinanderschau, in der er die einzelnen Typen neutestamentlicher Schriftstellerei gerade in bezug auf die Versöhnungslehre betrachtet. Wohl existieren für sein scharfes Auge und sein unbefangenes Urteil klar zu scheidende Typen.⁴⁾ Aber Stufen der Entwicklung der religiösen Anschauungen, Lehrstufen der Theologien

1) Zur Lehre von der Versöhnung, S. 449 ff.

2) Der christliche Glaube, § 101.

3) Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 76.

4) Es mag nur an die vorzüglichen Ausführungen über die Lehrweise des Hebräerbriefts erinnert werden, „Zur Lehre von der Versöhnung“, S. 317 ff.

der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller anzunehmen und für die eigene theologische Forschung zu verwerten, vermeidet er fast ängstlich. Und man wird sagen müssen, wenn ein Werk der neueren Theologie vor der Überspannung und Überschätzung der Ergebnisse der Lehrstufenforschung zu warnen geeignet ist, so ist es Kählers Lehre von der Versöhnung. Dem „Bibliizisten“¹⁾ traten hinter dem Bestreben, dem Vollgehalt der vielgestaltigen neutestamentlichen Verkündigung gerecht zu werden, alle „Einleitungsfragen“ für die Beurteilung des Inhalts der einzelnen Schriften weit in den Hintergrund. Den Wert seiner Methode wird auch der nicht verkennen, der den Ertrag Kählerscher Arbeit gerade bei der weitergehenden Erforschung der Typen zu verwerten sucht.

Die Ausführungen über die Versöhnungslehre gaben Kähler immer aufs neue Gelegenheit, den Horizont seiner Gedanken weit auszuspannen. Der Schuldcharakter der Lehre ließ ihn das Gewissen als das angeborene, nicht nur an-erzogene Organ, in dem Gottesurteil und Selbstbeurteilung sich begegnen, mit großer Schärfe betonen. An diesem Punkte legte er besonderen Wert auf das Festhalten an der Theologie der Reformation. Die Vergebung der Schuld aber führte ihn hinauf auf die alles überragende Höhe der allwirksamen Gnade.

¹⁾ Siehe unten S. 82 f.

Die Erwähnung Ritschls macht ein Verweilen notwendig bei diesem Manne, den man bald als den konsequenteren Doppelgänger, bald als den liberalen Rivalen, sehr oft als den geistigen Vorarbeiter Kählers, wenn nicht gar als den Vater seiner Grundgedanken gekennzeichnet hat. Ganz zweifellos sind in der Tat viele und sehr wesentliche Berührungspunkte zwischen beiden Theologen vorhanden. Mag man das von beiden in gleicher Weise geübte Zurückgreifen auf Schleiermacher oder ihre stark biblische Orientierung, ihren gemeinsamen „Biblizismus“, oder die von beiden als Zeitforderung empfundene neue Begründung der Dogmatik als Grund der weitgehenden Übereinstimmung angeben, in jedem Betracht sind die Berührungspunkte nicht nur an sich für die Geschichte der Theologie interessant, sondern gerade für Kählers Streben lehrreich. Es kann hier nicht bis ins einzelne hinein das Verhältnis der beiden Theologen zueinander dargelegt werden. Nur insoweit Ritschls Stellung zum Verstehen Kählers beiträgt, der in seinen schriftstellerischen und mündlichen Äußerungen diesen Gegner naturgemäß oft berücksichtigte, soll auf ersteren eingegangen werden. Und auch dabei müssen kurze Bemerkungen genügen.

Was schon Schleiermacher in seinen Reden über die Religion neue Bahnen zu suchen trieb, hat Ritschl sowohl wie Kähler während des ganzen theologischen Arbeitens auf das lebhafteste beschäftigt. Es war, wie Kähler es gern ausdrückte, das Suchen nach einem „sturmfreien Gebiet“, nach

einer Glaubensposition, die ihren Halt in sich selbst habe, ohne auf philosophische und darum zeitlich wechselnde Beweise angewiesen und vor allem ohne in der Metaphysik verankert zu sein.¹⁾ Beide greifen in diesem Streben zurück auf die Quelle des Christenglaubens, die Bibel. Beide sind, zunächst allgemein verstanden, einig in der Betonung der christozentrischen Theologie, bekämpfen dabei in gleicher Weise die übliche Leben=Jesus=Forschung. Beide geben der Rechtfertigung durch den Glauben eine zentrale Stellung in der Dogmatik. Beide schätzen die Bedeutung der Gemeinde für die Theologie sehr hoch ein. Beide suchen — auch das ist *cum grano salis* zu verstehen —, über Schleiermacher hinausgreifend, eine gesunde Mitte zwischen Historizismus und Subjektivismus innezuhalten.²⁾ Ritschl war bekanntlich von der Geschichte ausgegangen und durch sie zum Dogmatiker geworden. Kählers Denken war stets und mit besonderer Begabung an der Geschichte gemessen. Ritschl hörte gern, daß er die Theologie endlich aus der abstrakt-objektiven in die subjektiv-persönliche Sphäre hineingeführt habe. Kähler stellt mit der Konzentration seiner Lehre um den rechtfertigenden Glauben die das Heil aneignende Subjektivität besonders kräftig heraus.

Und doch ist der Gegensatz zwischen beiden tief. Wenn wir seine Erörterung an die Darlegung der Versöhnungslehre Kählers anschließen, hat das seinen Grund darin, daß in den beiderseitigen Äußerungen über die Versöhnung und ihren Unterbau die volle Tragweite des Gegensatzes in die Erscheinung tritt und zugleich die Bedeutung der Kählerischen Aussagen klar wird. Im ganzen beschränken wir

¹⁾ Daß Ritschl sich jedoch zur Erkenntnistheorie Loges bekennt, darf nicht unerwähnt bleiben.

²⁾ Für Kähler konstatiert das als besonderes Verdienst recht treffend A. Boegner in seiner Schrift „Le professeur Martin Kaehler“, Paris; auch übersetzt: „Martin Kaehler in Halle und die gegenwärtige theologische Lage,“ Neukirchen 1908.

uns dabei auf Ritschl, da Kähler ohnehin genügend zur Sprache kommt, und geben einige seiner Hauptgedanken im Zusammenhang wieder.

Man pflegt Ritschl unter die Kantianer zu reihen. Vielleicht hat Kähler recht, wenn er nicht minder starke Einflüsse Hegels bei ihm als dauernde wahrnimmt.¹⁾ Tatsächlich hat Ritschl sich nicht in dem Maße wie Kähler von Hegel befreien können. Nicht als ob er bei den Gedanken Baur, die ihn zuerst beherrschten, stehen geblieben wäre und nur nach der Idee, den Ideen der Geschichte und besonders der Offenbarungsgeschichte gefragt hätte. Dagegen schützte ihn schon seine Furcht vor der Metaphysik. Aber sein Gottesbegriff ist wohl von Hegel beeinflusst.

Auffallend ist es zunächst, wie sehr Ritschls Theologie von dem Zweckgedanken beherrscht ist. Der Zweckgedanke gipfelt in der geschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes.²⁾ Das Reich Gottes ist das Ganze des „Reiches der Zwecke“ (Kant!). Im Bauen des Reiches Gottes erfüllt der Mensch seinen höchsten Zweck, den Zweck, der zugleich Gottes Selbstzweck ist. Denn wenn Gott die Liebe ist, so bedeutet sein Aufgehen in der Erfüllung des Zweckes, für die Menschen da zu sein: unter ihnen und aus ihnen das Reich Gottes zu bauen. Wer den Zweck Gottes mit ganzem Willen sich zu eigen macht — Ritschl legt starke Betonung auf den Willen des Menschen —, der hat Gemeinschaft mit Gott. Wo Gott und Mensch sich im gleichen Zweck, mit einem Willen begegnen, da ist das Reich Gottes, das Korrelat des göttlichen Selbstzwecks, erreicht. Ob nun auch Gott als die Liebe, das Reich Gottes als die Organisierung

¹⁾ So in dem Kolleg über die Geschichte der Dogmatik im 19. Jahrhundert.

²⁾ Z. B. „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung“, 3. Aufl., III, S. 88 ff., 191.

der Menschheit unter dem Motiv der Liebe definiert wird, so liegt doch der Gedanke nahe, Gott sei im Grunde nur die Hypostasierung der Idee, das Reich Gottes, die Projektion dieser Idee in den Weltlauf, in die Geschichte hinein. Dieses Verhältnis Gottes zum Reiche Gottes erinnert an die Stellung des Gottes Hegels zur Welt. So wird man mit Kähler urteilen müssen, obwohl Ritschl auf der anderen Seite dafür kämpft, daß man Gott nicht abstrakt denke, von ihm nur solche Aussagen mache, die sich auf seine Äußerungen im Leben der Menschheit stützen, also auf Offenbarung fußen. Einen „absoluten“ Gott gibt es für ihn nicht. Aber einen moralischen, d. h. von selbst sich aufdrängenden, Gottesbeweis hält Ritschl für unumgänglich, um die Notwendigkeit der christlichen Gottesidee darzutun, obwohl er sich damit ganz außerhalb der biblischen Offenbarung stellt. Denn nicht auf dem Boden der letzteren erwächst tatsächlich sein Gottesbegriff, sondern er ist an allgemeingültigen Begriffen orientiert, um so das Christentum als allgemeingültig zu erweisen.

Nicht zuletzt aber leiden alle Aussagen Ritschls über Gott unter seiner Forderung der Beseitigung aller Seinsurteile. Nur „Werturteile“ läßt er gelten. Man wird das Richtige an Behauptungen wie derjenigen, daß man das Wirkende nur aus den Wirkungen erkenne, nicht unterschätzen und doch die Erweichung des biblischen Offenbarungsbegriffs fürchten müssen, wenn Ritschl erklärt, Offenbarung sei das Werturteil der Gemeinde, die in einzelnen Persönlichkeiten eine Kundgebung Gottes anerkennt, ohne daß über diese nach ihrer objektiven Beschaffenheit Aussagen zu machen möglich ist.¹⁾ Bei solcher Deutung ist nicht nur die objektive Realität der Offenbarung, sondern auch die Realität Gottes bedenklich in Frage gestellt. Werturteile haben ja im Grunde nur Bedeutung, wenn ihnen

¹⁾ R. u. D. III, S. 201 ff.

Seinsurteile entsprechen. Gewiß dringt der Christ in seiner Erkenntnis nicht bis in das innerste Wesen Gottes ein. Aber Worte des Paulus, wie 1. Kor. 2, 10, behalten doch auch für die Dogmatik ihre Bedeutung. Im einzelnen kann das Für und Wider hier nicht erörtert werden. —

Ansechtbar ist endlich auch, daß Ritschls Gott eigentlich nur um der Menschen willen da ist und darum seinen Eigenwert verliert.¹⁾ Der Gedanke drängt sich auf, wenn der Zweck des Reiches Gottes einseitig betont wird. Das ist Anthropozentrismus.

Deutlicher wird Ritschls Grundstellung in seiner Rechtfertigungslehre. Auf eine einmal geschähene, ob auch durch sein ganzes Leben unterbaute Erlösungstat Christi kommt für sie wenig an. Christus interessiert uns viel weniger um seiner individuellen Eigenart willen als darum, weil er durch seinen bis in den Tod geübten Berufsgehorsam als Repräsentant der Menschheit der Begründer, der „Stifter“ des Gottesreiches ist, in welchem der Gemeinde der Zugang zu Gott offensteht. Nicht so sehr, was er einst getan oder gar für uns, geschweige für die Welt, gelitten hat, überhaupt nicht der geschichtliche Christus ist uns wichtig, sondern vielmehr seine Wirkung auf die Gemeinde,²⁾ auf die ersten Generationen des Christentums. Wichtig ist die Auffassung, die die Christen von ihm gewannen, die Kraft, die als dauernde von ihm auf sie übergegangen ist. Jesu Gesamterscheinung in Wort und Werk und Wandel bedeutete für seine Gläubigen die Erlösung. Gott setzt „die mit Christus zusammengefaßte Gemeinde durch sein Urteil und für sein Urteil“ als gerecht.³⁾

¹⁾ Z. B. Rechtf. u. Verj. III, S. 202. 376.

²⁾ Kähler suchte die Wurzeln der Anschauung Ritschls vom Verhältnis Christi zur Gemeinde in der Lehrweise K. J. Nitzschs in ihrer frühesten Gestalt, nämlich in der ersten Auflage seines Systems. Übrigens ist Ritschl in diesem Punkte stark von Schleiermacher abhängig.

³⁾ Rechtf. u. Verj. III, S. 330.

Und nun ruht in ihr als der geschichtlichen Tatsache, in ihr als dem positiv Gegebenen für jedes ihrer Glieder die Erlösung. Bedingung für das Erlöstwerden ist der Glaube, nämlich der an Jesu Glauben erwachsene Glaube, daß Gott die Liebe ist und die Sünde vergibt.¹⁾ Die Erlösten aber stellen das Reich Gottes dar. „Über die Rechtfertigung und Wiedergeburt des einzelnen kann also objektiv nichts weiter gelehrt werden, als daß sie innerhalb der Gemeinde der Gläubigen gemäß der Fortpflanzung des Evangeliums und der spezifischen Fortwirkung der persönlichen Eigentümlichkeit Christi in der Gemeinde erfolgt, indem in dem einzelnen der Glaube an Christus als das Vertrauen zu Gott als dem Vater und der im heiligen Geiste wurzelnde Gemeinschaft hervorgerufen wird, wodurch die gesamte Weltanschauung und Selbstbeurteilung bei der Fortdauer des Schuldgefühls über die Sünde beherrscht wird. Wie dieser Zustand bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwicklung des individuellen Geisteslebens überhaupt. Es lassen sich auch für die objektive Wirkung der göttlichen Gnade auf die einzelnen um so weniger Regeln finden, als die Beziehungen zwischen den Menschen und Gott immer nur in der Form des subjektiven Selbstbewußtseins zur Erfahrung kommen.“²⁾

Der so angedeutete Unterbau erklärt Ritschls Verständnis der Versöhnung. Gott ist die unveränderliche Liebe. Sie in ihrer vollen Auswirkung zu offenbaren, war die höchste, alle andern Aufgaben umfassende Aufgabe Jesu. Im Verhalten gegen die Menschen zeigt sich die göttliche Liebe als die sündenvergebende. Gegenüber den Sündern aber wird die göttliche Eigenschaft der Liebe durch keine andere Eigenschaft, etwa die Gerechtigkeit oder die Heiligkeit, geschwächt.

¹⁾ A. a. O. III, S. 104 ff.

²⁾ A. a. O. III, S. 573.

Sondern Gott ist ganz heilschaffende Liebe. Bei ihm sind Gerechtigkeit und Bundestreue, Gerechtigkeit und Gnade synonym, identisch. Die Dogmatik trübt das Gottesbild, wenn sie an die Stelle religiöser und ethischer Begriffe juristische setzt oder Gottes Handeln nur irgendwie von Rechtsgrundsätzen bestimmt sein läßt. Darum ist es falsch, von einer doppelten Vergeltung zu reden.¹⁾ Gott will nichts als das Heil der Menschen. Der Zorn, der in der Strafgerichtigkeit zum Ausdruck kommt, ist Ritschl fremd — nur am Ende der Tage wird er eine Rolle spielen.²⁾ Gott braucht und vermag auch nicht umgestimmt zu werden vom Zorn zur Gnade. Weil mit der Liebe sein Wesen völlig erschöpfend ausgedrückt wird, so verdrängt auch in der Sündenvergebung die Liebe jeden anderen Gedanken und Maßstab.

Weil demnach von strafender Gerechtigkeit nicht die Rede sein kann, so fällt die Notwendigkeit einer faktischen Sühne fort.³⁾ Es fallen auch die alten Satisfaktionslehren, ob sie den Strafwert des Todes Jesu oder die Allgenugsamkeit der Sühne durch das Blut Jesu betonen. Ein Opfer mag man den Tod Jesu insofern nennen, als mit ihm der höchste Ausdruck des Leidensgehorsams gemeint sein kann. Und der Begriff Opfer ist religiös, nicht juristisch gedacht. Durch das Opfer der alttestamentlichen Vorbilder werden die Gläubigen zu Gott geführt, ihm nahe gebracht. Diese Hinzuführung der Menschen findet nun in dem Falle der zu gründenden Gemeinde Christi unter den Umständen statt, daß sie ursprünglich durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl von Gott getrennt sind. Also dient der Opferakt der priesterlichen Lebensvollendung Christi eben insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sünden-

¹⁾ R. u. D. II, S. 155 u. ö.

²⁾ A. a. O. II, S. 138 ff., 148 ff.; III, 305 ff.

³⁾ A. a. O. III, S. 57 ff., besonders S. 61 f.

vergebung, als er als ihr absichtlicher Vertreter jene Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt.¹⁾ So hat Jesus den Bund der Menschen mit Gott erneuert, die durch die Sünde getrennte Gemeinschaft mit Gott wieder ermöglicht.

Nicht Gott also wird versöhnt, sondern der Mensch. Gott ist der Unveränderliche. Eine Veränderung muß im Menschen vorgehen, der sich im Widerspruch gegen Gott befindet. Wer seinen Widerspruch, sein Mißtrauen gegen Gott aufgibt und vertrauensvoll sich ihm zukehrt, der ist versöhnt. Denn Versöhnung bedeutet die veränderte Richtung der Sünder auf Gott.

Die Gemeinde aber ist es wiederum, die die Versöhnung vermittelt, da ihr Christus in den Äußerungen seiner Gesinnung und in seinem Handeln den Gott der Liebe geoffenbart hat und sie nun für den einzelnen Christen die Bürgschaft übernimmt, daß auch ihm Gottes Liebe gelte.²⁾ Der Gedanke der Weltversöhnung wird zugunsten der Versöhnung der Gemeinde völlig vernichtet.

Wie wir oben eine Schwächung der Gottesanschauung im Hegelschen Sinne und die Gefahr des Anthropozentrismus feststellten, so liegt hier eine bedeutsame Entleerung der Christologie vor. Ja, von einer eigentlichen Christologie ist nicht mehr die Rede, sondern im Grunde von einer an Christus gemessenen Anthropologie, wenn das Kreuz und der Erhöhte in ihrer biblischen eigenartigen und einzigartigen Bedeutung ausgeschaltet werden. Anders ausgedrückt, an die Stelle der Christologie tritt eine umfassende Lehre von der christlichen Gemeinde. Damit ist der „Christus für uns“ im Sinne des Neuen Testaments, wie ihn Kähler herauszustellen sich bemüht, fast völlig kaltgestellt, gar nicht zu reden davon, daß Gottheit

¹⁾ Unterricht in der christlichen Religion⁵, 1895, S. 39.

²⁾ A. a. O. III, S. 544 ff.

Christi trotz des auch von Ritschl gebrauchten Ausdrucks und Präexistenz außer Ansaß bleiben. Dieses Urteil wird nicht abgeschwächt, vielmehr noch erhärtet, wenn Ritschl unermüdlich betont, daß wir Gott nur in Christus wirksam kennen, daß wir eine Lehre von Gott, abgesehen von Christus, nicht haben.

Vier Punkte wird man bei der Beurteilung der Ritschl'schen Versöhnungslehre besonders herausstellen müssen. Es sind, wenn wir recht sehen, auch die Punkte, die Kähler in seiner gegensätzlichen Stellung als die wesentlichen empfand. Vor allem der anders geartete Gottesglaube — darüber ist nach dem Obigen nicht mehr zu reden. Dann aber die Furcht Ritschls vor dem Glauben an sachliche Leistungen oder tatsächliche Erlebnisse Jesu, wie Tod und Blutvergießen, Auferstehung, Himmelfahrt. Der Tod Jesu z. B. sei nach Mark. 10, 45 „als ein Kompendium seines wertvollen Lebens im Dienste Gottes und im Dienste der zu gründenden Gemeinde“ zu verstehen.¹⁾ Ritschl erinnert in dieser Beziehung an Schleiermacher.²⁾ Mit Recht hat Ritschl einmal wieder die persönlichen und die ethischen Gesichtspunkte in der Betrachtung der Geschichte Jesu stark in den Vordergrund gestellt. Aber zweifellos geht er in der ausschließenden Scheidung zwischen ethischer oder religiöser Betrachtungsweise auf der einen Seite und sachlicher auf der andern zu weit. Die Auscheidung der Heilstatsachen in ihrer spezifischen Bedeutung aus der Glaubenslehre muß zu einer ungehörigen Verengerung des Offenbarungsbegriffs führen. Wird mit Recht heute wieder der geschichtliche Charakter der Offenbarung in das Licht gestellt, so gewinnen die Heilstatsachen wieder konkrete

¹⁾ Unterricht, S. 38.

²⁾ Vgl. Kirn im Artikel „Versöhnung“ in Haucks Realenzyklopädie. Band 20, S. 572.

Bedeutung. Die Geschichte Jesu wird zur Heilsgeschichte der Menschheit.

Ein dritter Punkt ist die in der Schätzung des Todes Jesu schon deutlich gewordene¹⁾ Abschwächung des Sündenbegriffs. Läßt die Definition, daß Gott die Liebe ist, keine Einschränkung zu, treten Gerechtigkeit, Heiligkeit und Zorn Gottes, Gericht und Strafe so völlig zurück, so ist damit dem gewaltigen Ernst der biblischen Anschauungsweise die Spitze abgebrochen. Dazu kommt, daß Ritschl die Sünde in weitgehendem Maße als Unwissenheitsäußerung erklärt, da sie nur in diesem Falle Vergebung finden könne,²⁾ und ihren tiefsten Grund in dem Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen gegen den Gott der Liebe sieht, einem Mangel, der durch Umstimmung des Menschen gehoben werde,³⁾ und weiter, daß bei Ritschl die Vergebung der Sünde fast als selbstverständliche, notwendige Folgerung aus dem Wesen Gottes als der Liebe erscheint. Ja, eine objektive Schuld, ein tatsächliches Verschuldetsein des Sünders Gott gegenüber scheint für seine Anschauung nicht vorzuliegen, ist doch „die Aufhebung der Trennung der Sünder von Gott vielmehr umzusetzen in die Aufhebung des Schuldbewußtseins“.⁴⁾ Jedenfalls glaubt er bewiesen zu haben, „daß der Begriff der Schuld als Attribut der Sünde nur durch das Merkmal des Schuldbewußtseins seine Gültigkeit hat“.⁵⁾ Die Wucht der Worte Jesu und des Apostels Paulus und das Gewissensurteil der Gemeinde ist jedenfalls nicht erreicht. Für den Gemeindeglauben der Schrift, auf den heute ein so starker Ton gelegt wird, und für das Verständnis der Gemeinde aller Zeiten ist die Gnade ohne ihr Gegenspiel, das strafende Walten Gottes im Gericht, nicht denkbar.

¹⁾ Vgl. Häring, Zu Ritschls Versöhnungslehre, S. 39.

²⁾ R. u. V. II, S. 242 f.; III, S. 357 ff.

³⁾ A. a. O. III, S. 77 u. ö. ⁴⁾ A. a. O. III, S. 52 u. ö.

⁵⁾ A. a. O. III, S. 77.

Beides aber kommt nach Kählers Anschauung im Leiden und Sterben Jesu zum vollendeten, entscheidenden Ausdruck.

Durchgehends endlich ist bei Ritschl, gerade in den Abschnitten über die Versöhnung, eine Behandlung der Schrift zu beobachten, die den Eindruck hinterläßt, als sei der Schriftsinn dogmatischen Gedanken zuliebe verbogen, als seien nach vorgefaßten Begriffen Gedankenlinien aufgewiesen, die sich in der aus sich selbst verstandenen Schrift nicht finden. Es braucht nur noch einmal an den moralischen Gottesbeweis erinnert zu werden. Auf diese eigenartige Schriftbehandlung ist selbst von Freunden Ritschls hingewiesen worden, während man der durch Kähler geübten von keiner Seite das Urtheil versagen wird, daß sie sich wenigstens streng bemüht, die Schrift zum unbedingten Maßstab aller Glaubensanschauungen zu machen. Daß auch Ritschl mit großem Schriftverständnis den Ausweis seiner Gedanken in der Bibel, und zwar in der alttestamentlichen wie in der neutestamentlichen, gesucht hat, soll ihm unvergessen bleiben. In der Bibel haben seine Forschungen die Tiefe gefunden, die ihnen für die Zukunft der Theologie bleibenden Wert verleiht.

Wie die vier genannten Punkte, sind naturgemäß auch andere Glaubensinhalte, so der des Begriffs des Reiches der Sünde, des Reiches Gottes, des heiligen Geistes, des Glaubens selbst, bei Ritschl zu kurz gekommen, bezw. anders geboten als in der Bibel. Daß das Religiöse zum Mittel für das Sittliche, nämlich die Erlösung zum Mittel für die Errichtung des Reiches Gottes herabgedrückt wird, setzt Ritschl ebenfalls in starken Gegensatz zu Kähler. Offen bleibt ferner die Frage: wenn das Ganze vor seinen Teilen da ist, die Gemeinde vor den einzelnen, woher kommt der Glaube derer, die das Ganze bilden, ehe es da ist? Denn eine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch gibt es ja nicht; sie gehört in das Gebiet der abzulehnenden Mystik. In der Gemeinde

entsteht der Glaube; sie pflanzt heiligen Geist und Glauben fort. Denn sie ist in den Besitz der Gnadengaben und Gnadenkräfte Christi eingetreten.

Wenn oben gesagt wurde, daß auch Kähler die Bedeutung der Gemeinde für Glauben und Theologie sehr hoch eingeschätzt habe, so ist das noch mit einem Worte zu erläutern. Für Kähler ist die Gemeinde nie in sich, in ihrem jeweiligen, sich forterbenden innerlichen Bestande etwas. Während sie bei Ritschl für den Glauben, für alle ethischen Werte, vor allem für den Bau und die Entwicklung des Reiches Gottes konstitutiv ist, hat sie für Kähler zunächst nur die Bedeutung, daß sie das Wort als den bleibenden Ausdruck der göttlichen Offenbarung in sich bewahrt und von Geschlecht zu Geschlecht weiterträgt. Nicht was sie ist, sondern was sie hat, macht die Gemeinde wertvoll. So ist es nicht die Gemeinde mit ihrem Besitz an Lebenswirklichkeiten, die sich in der Welt fruchtbar erweist für das Kommen des Reiches Gottes, sondern der lebendige Gottesgeist im geoffenbarten Gotteswort, der fort und fort in der Gemeinde lebt und sie beseelt, der selbst das *testimonium spiritus sancti internum* lebendig erhält und durch die Generationen hindurch zur Wirkung bringt. Nicht die Gemeinde, sondern das in ihr gepredigte Evangelium ist Heilsfaktor, Heilsvermittler, ist Wurzel und Stamm des Christentums, zeitigt Blüten und Früchte, gründet und erbaut die Kirche.

So viel über Ritschl und seine gegensätzliche Berührung mit Kähler. Absichtlich ist auf die von der Veröhnungslehre an sich unab lösbare Frage nach Bibel und Offenbarung bei Ritschl, nach seiner Begründung des Offenbarungsansehens des Neuen Testaments, auf die in ihm überall konstatierbare „authentisch alttestamentliche Bedingtheit des christlichen Ideenkreises“ in der obigen Darstellung nicht eingegangen. Das würde hier zu weit führen.

Außerordentlich wichtig für die Frage des Verhältnisses Kählers zu Ritschl und für die Frage der theologiegeschichtlichen Stellung Kählers überhaupt sind Äußerungen aus des letzteren eigener Feder, die diesen Abschnitt abschließen mögen. Kähler spricht in ihnen von der ersten Gestalt seiner Lehre von der „Versöhnung der Welt mit Gott“, wie sie sich seinem Denken schon in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts darstellte.

„Wenn die Frage, wiefern ich dabei von A. Ritschl Einwirkungen erfahren habe, öffentlich angeregt worden ist (Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, 1886, S. 128 Note; vgl. aber dazu d. 2. Aufl. ders. Schrift, 1892, Vorwort. Kattenbusch, Von Schleiermacher bis Ritschl. 2. Aufl. S. 78), so ist das für die Sache an sich wenig wichtig, da es nur darauf ankommen könnte, ob ich mit Erfolg für ein richtigeres Verständnis von ihm gelernt hätte; seine Verdienste an diesem Punkte zu beeinträchtigen habe ich meines Wissens bisher nirgend die Feder angelegt, auch nicht mit dem leicht zu liefernden Nachweise, in wie weitem Umfange A. Ritschl selbst in solchem von seinen Vorläufern abhängig war, durch das seine Theologie schulbildend geworden ist. Ebenso wenig habe ich an irgend einer Stelle den Anspruch erhoben, etwas darzubieten, was ich nicht in der Schule meiner Vor- und Mitarbeiter gelernt hätte (vgl. „Wissenschaft“², S. VIII). Aber die Geschichte der Theologie in unserm Jahrhunderte wird dadurch verständlicher, wenn tatsächlich nachgewiesen ist, daß eine Auffassung, wie ich sie vertrete, sehr wohl von den Theologen erlernt werden konnte, welche lehrten, noch ehe der erste Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“ erschienen war. Zu diesen Theologen gehören allerdings etliche Männer der Vermittlungstheologie und der konfessionellen Richtung aus der Mitte unsers Jahrhunderts. Doch nicht diese allein. Die Bekanntschaft mit der Schule Bengels und mit Menken, aber

auch ein eindringenderes Verständnis Luthers und unserer Bekenntnisschriften sind für mich entscheidend geworden; und für dieses verdanke ich besonders viel den Schriften von J. Köstlin und Th. Harnack über Luther, sowie J. A. Dorners Geschichte der protestantischen Theologie 1867. Auch das will ich noch betonen, daß eine dankbare Schülerstellung zu Dorners großem Werk über das christologische Dogma mich vielfach in dieser Richtung gefördert hat, wenn ich ihm auch mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüberstand, dank meiner Schule bei Jul. Müller; vgl. meine Schrift, Jul. Müller, d. Hall. Dogmatiker 1878." ¹⁾

¹⁾ Zur Lehre von der Versöhnung, S. 39 f. Fußnote.

An der Geschichte Jesu ist für Kähler das Übergeschichtliche das Wesentliche. Das verrät ein besonderes Verhältnis seines Glaubens zur Geschichte. Nicht nur zur allgemeinen Weltgeschichte, sondern auch zur christlichen Geschichte. Die Rätsel, die die Person Jesu ihm aufgab, führten Kähler tief hinein in die Fragen nach der Geltung der Bibel und ihrer Glaubwürdigkeit als göttlicher Offenbarung, Fragen, die alle Theologen des vergangenen Jahrhunderts mehr oder weniger ernst beschäftigt haben. An der Person Jesu erwachsen sie, an der Person Jesu mußte sich die Richtigkeit ihrer Lösung bewähren. In die Zeit Kählerschen Arbeitens hinein fällt der zweite der Höhepunkte der sogenannten Lebens-Jesu-Bewegung, wenn man in dem Erfolg des Beneschlagschen Lebens Jesu, den sein Kolleg und sein gedrucktes Werk erlebte, einen Höhepunkt sehen darf.

Die Tage der Verbalinspirationslehre waren gezählt, als die Vermittlungstheologie — Tholuck an der Spitze — in richtiger Erkenntnis ihrer Unzulänglichkeit versuchte, auf dem Wege des Beweises der „Echtheit“ neutestamentlicher Schriften eine klare Stellung zur Bibel und damit zur Offenbarung zu gewinnen. Dieses vermittelnden Versuchs scheint es bedurft zu haben, damit aus den auf die Höhe des Möglichen geführten Forschungen oder, sagen wir besser, aus den historisch und psychologisch gleich feinsinnigen Darstellungen erst recht überzeugend deutlich würde, daß man nicht vorwärts kommen könne, ehe ein ganz andersartiger Entwurf gelungen

wäre. Während die Leben=Jesu=Erzähler schon unter sich in der Auffassung des „tatsächlichen“ Lebens Jesu weit voneinander abwichen, nicht nur die Radikalen, wie Strauß und Renan, von den „Positiven“, sondern auch die letzteren untereinander, erhob vor allem die reine Geschichtswissenschaft, auch wo sie von Theologen vertreten wurde, lebhaften Einspruch gegen das Verfahren überhaupt. Mit nur zu viel Recht stieß man sich an der die geheimsten Regungen des Herzens Jesu durchdringenden Phantasie und lehnte vor allem die vermeintliche Geschichte der inneren Entwicklung Jesu rundweg ab. Kein Wunder, daß man dem Subjektivismus der Darsteller gegenüber immer ernster auf „vorurteilslose“ Herausstellung der „unbedingt sicheren“ Geschichtstatsachen oder Worte in den Berichten der Evangelien drängte oder sie zu geben versuchte, indem man nur zu leicht übersah, daß jede wissenschaftliche Behandlung der Geschichte gezwungen ist, mit Hypothesen zu arbeiten, und auch die am sichersten begründeten Tatsachen über einen gewissen Relativismus in ihrer Bewertung nicht hinausführen. Die theologische Aufgabe ist eben nicht eine zweite neben der geschichtswissenschaftlichen, sondern sie muß mit eigener Methode gelöst werden, da sie grundsätzlich von ihr verschieden ist.

Der Erfolg war auf der einen Seite das Angebot eines Minimum, das geschichtswissenschaftlich von niemand geleugnet werden könne, auf der anderen Seite unter Bezweiflung selbst dieses Minimum eine Art Flucht vor der Geschichte und ein Sichzurückziehen auf die unmittelbare, mystische Einwirkung des geschichtlich nicht zu erfassenden Jesus oder ein Überwältigtwerden von der Hoheit seines Bildes, wie es die Evangelien uns malen. Im ersteren Fall lag das Abhängigmachen der Religion, des Glaubens von der theologischen Wissenschaft nahe, im anderen die Gefahr eines gänzlich willkürlichen Subjektivismus.

Es kann hier nicht in die Breite hinein verfolgt werden, was alles zum langsamen Abbau des Leben-Jesu-Gebäudes beigetragen hat und von wie verschiedenen Seiten der Stoff aufs neue angefaßt und einer Klärung unterzogen wurde. Jedenfalls war es Kähler, der für seine Gesinnungsgenossen und weit hinein in die Reihen der Mitarbeiter auf vermittelnder und liberaler Seite den in der Frage für lange Zeit entscheidenden Hieb führte. Demgegenüber bleibt es völlig unverständlich, wie ein so genialer Bearbeiter der Geschichte der hier zur Erörterung stehenden Probleme wie Albert Schweitzer¹⁾ an Kählers grundsätzlicher, eingehender und außerordentlich scharfsinniger Behandlung ohne ein Wort vorübergehen kann, zumal da die Übereinstimmung zwischen beiden in vielen prinzipiellen Punkten sehr groß ist und Kähler durch absichtlich scharfe Pointierung zur klaren Problemstellung wesentlich beigetragen hat.

Kähler wagte die kühne Behauptung, der historische Tatbestand sei so wenig sicher zu ermitteln, daß im Grunde die Aufstellungen von Bernhard Weiß oder Godet nicht minder Vermutungen darstellten als die von Chr. F. Baur oder Weizsäcker. Den gegenwärtigen Stand der wirklichen Kenntnis gebe wohl am sichersten Holzmann wieder. Mit anderen Worten, von der Einleitungswissenschaft, d. h. von der mit historischen Mitteln arbeitenden Wissenschaft, die in sehr wichtigen Punkten über Fragen nicht hinauskommen könne, sei für die Offenbarungserkenntnis, für die Stellung des Christen zur Bibel nichts zu erhoffen. Jede historisch-kritische Rekonstruktion werde ja von dogmatischen Voraussetzungen mitbestimmt. Eine Dar-

¹⁾ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., 1913. H. E. Weber nennt Kähler geradezu einen Bahnbrecher in der Herausarbeitung des Unterschieds von geschichtlicher Wirklichkeit und „historischer“ Bearbeitung derselben, „Histor.-krit. Schriftforschung und Bibelglaube“, S. 151.

stellung ohne persönliche Stellungnahme zum Ganzen und zum Einzelnen sei nicht denkbar. Daher seien andere Wege zum Ziel zu suchen.

Den Beweis für seine Behauptung blieb er nicht schuldig. Der Weg, den er vorschlug und unterbaute, diente kräftig zur Förderung der Debatte. Bereits hatte er in zwei Schriften¹⁾ die einschlägigen Fragen zum Teil ausführlich erörtert, zum Teil wenigstens aufgeworfen. Eine seine Anschauung im ganzen erschöpfende Behandlung erfuhren sie in der zweiten Auflage der Schrift, die nach seinem eigenen Wort in gewisser Richtung den Ertrag seines theologischen Lebens im Auszuge bietet: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.“²⁾ Sie sollte vor allem die Zuversicht zur Geschichtlichkeit des biblischen Christus wieder wecken und leistet dazu durch großzügige Behandlung wie durch verständnisvolles Eingehen auf die Anschauungen und Einwürfe der Gegner wirklich Bedeutendes. Zugleich gewährt sie einen Einblick in Kählers Stellung zur Bibel und zur Offenbarung.

Das Problem und seine Lösung könnte man in zwei Sätzen finden, die Kähler in einem Aufsatz über „das Offenbarungsansehen der Bibel“ einmal formuliert. Er sagt dort vom Wesen der Offenbarung: „Ihr Inhalt ist Gott selbst in seiner Beziehung auf uns, ihr Mittel das geschichtliche Leben,“ und: Tatsachen „werden nur dem zur Offenbarung, der sie als Handlungen Gottes versteht, deshalb auch erst durch das begleitende deutende Wort“. ³⁾ Aber das Problem geht tiefer, wie im folgenden deutlich werden mag.

Voraussetzung für alle Erörterung des Problems ist naturgemäß Kählers Stellung zur Offenbarung

1) „Unser Streit um die Bibel“ und „Jesus und das Alte Testament“.

2) Leipzig, Deichert; 2. Aufl. 1896.

3) Zur Bibelfrage, S. 188.

überhaupt. Gegenüber der verbreiteten Annahme, als sei Religion und Religionsgeschichte die Offenbarung, nicht erst Produkt der Offenbarung, als wirke die Gottheit offenbarend nur in stummen Tatsachen und nicht durch die Eröffnung von Einsichten, so daß man also der offenbarenden Geschichte gegenüberstehe, wie der Natur, die „geheimnisvoll am lichten Tage sich des Schleiers nicht berauben läßt“, betont er, daß die Ausdrucksweise der heiligen Schrift in ihrem nächsten einfachen Sinne durchaus ernst zu nehmen sei. Das ist entscheidend für die Stellung zu den Quellen christlicher Erkenntnis. „Offenbarung ist uns mehr als die uneigentliche Bezeichnung für das Aufwallen religiöser Stimmungen, bei denen ‚Gefühl alles‘, ‚Name‘ (d. h. klarer Ausdruck) ‚leerer Rauch‘ wäre; sie ist nicht nur erwärmendes, sondern auch und vornehmlich erhellendes Licht. Gott tut seine Gedanken kund, und seines Geistes Werk ist es, daß menschliche Rede seine Gedanken in sich fassen und erschließen kann. Darum bildet unsere Voraussetzung die Zuversicht, daß wir im apostolischen Zeugnisse den völlig entsprechenden Ausdruck der göttlichen Gedanken empfangen haben.“¹⁾

Erwähnt wurde schon, daß besonders von seiten der Vermittlungstheologie üblich geworden war, den Offenbarungswert der biblischen Schriften, der sogenannten Urkunden des Lebens Jesu, nach Alter und Echtheit abzuschätzen. Man suchte nach zweifellos echt überlieferten Jesusworten, man stützte sich vor allem auf zwei Evangelien aus der Feder von Augen- und Ohrenzeugen, man legte alle Kraft in den Erweis der Echtheit der Schriften der Apostel und Propheten. Aber es blieb bei der alten Schwierigkeit, daß geschichtswissenschaftlich festgestellte Tatsachen auch geschichtswissenschaftlich zu erschüttern waren. Sehr weit von der Verbalinspiration

¹⁾ Zeit und Ewigkeit, S. 85 f.

abzurücken gelang auf diesem Wege nicht. Die Gefahr blieb, daß mit dem Wankendwerden einer einzigen Position die Zuversicht zur Offenbarung Gottes überhaupt in Frage gestellt wurde. Darum hat Kähler „gegen den supranaturalen Historizismus gekämpft, weil er den Glauben in jene falsche Abhängigkeit bringt“. ¹⁾

Der biblische Christus muß für jeden Christen „unmittelbar erreichbar“, darf nicht mehr Zukunftsideal wissenschaftlicher Forschung sein. ²⁾ Zweck der Evangelien kann nicht sein, als Urkunde für eine mit wissenschaftlichen Mitteln herzustellende Biographie Jesu zu dienen. Ja, sind die Evangelien denn überhaupt „Urkunden“? Sie sind es durchaus nicht in dem Sinne, den man heute mit dem Begriff Urkunde verbindet. Denn eine Urkunde ist stets selbst ein integrierender Bestandteil der Geschichtstatsache, von der sie berichtet. Soll sie volles Vertrauen verdienen, so muß sie mit der berichteten Tatsache aufs engste verwoben sein. Das aber gilt von den Evangelien nicht. Sie sind vielmehr spätere Berichte, ausgezeichnet zu dem Zweck, die Grundlage des Kerngma, der zeugnismäßigen Verkündigung in Predigt und Unterricht zu bilden. Das nimmt ihrem Wortlaut im einzelnen die von seiten der Geschichtswissenschaft geforderte unbedingte Sicherheit — wer wollte sogar zwischen Sage und Überlieferung, und sei sie die beste und jüngste, scheiden? —, läßt aber die Frage erst recht stellen: kann nicht gerade aus den so verstandenen Schriften das Licht des biblischen Christus unmittelbar hervorleuchten, so daß deutlich wird, ob und wie sie „Christum treiben“? In der Tat ist es so, daß das testimonium spiritus sancti internum, das innerlich lautwerdende Zeugnis des heiligen Geistes für das geschriebene Wort eine bedeutungsvolle Rolle spielt. Der Geist, der von den ersten Christen

¹⁾ Weber, a. a. O. S. 44.

²⁾ Zur Bibelfrage, S. 119.

und den zeugenden Aposteln zuerst Besitz ergriff, bezeugt sich in ihrem Wort und durch ihr Wort weiter in der Christenheit, in der wachsenden Gemeinde. „Deshalb treiben wir Verkehr mit dem Jesus unserer Evangelien, weil wir da eben den Jesus kennen lernen, den unser Glaubensauge und unser Gebetswort zur Rechten Gottes antrifft.“¹⁾ Der Glaube seiner Jünger allein ist die durchschlagende Wirkung, die Jesus hinterlassen hat. Und dieser Glaube fand seine Spitze in der Erkenntnis: „Christus, der Herr.“²⁾ An den Inhalt dieses Glaubens kann keine noch so künstlerisch gestaltende Phantasie mit Erklärungen herankommen. „Der als Messias geglaubte und gepredigte Jesus ist der geschichtliche Christus.“

Christus aber lehrt uns dann die rechte Stellung zur Bibel. „Wir glauben nicht an Christus um der Bibel willen, sondern an die Bibel um Christi willen,“ das Wort Heinrich Hoffmanns eignet Kähler sich an. „Zwischen Bibel und uns steht der lebendige Christus.“³⁾ Das „Charakterbild“ Jesu⁴⁾ — denn mehr haben wir, genau genommen, von keinem der Evangelien — hilft uns über den bloßen Autoritätsglauben an die Schrift oder an Worte in ihr hinweg zu einer klaren Vertrauensstellung. Wir können auch sagen, Jesus selbst gewinne uns den Glauben an sich und an sein Wort ab. Wie sorglos wurde mit der Überlieferung verfahren! Wie schwer hatten die sie aufzeichnenden Apostel selbst um das rechte Verständnis des Meisters gerungen, oft um ihrer Verständnislosigkeit willen von ihm aufs tiefste beschämt! Aber man spürt über der Sorglosigkeit der alten Gemeinde die fürsorgende unsichtbare

¹⁾ Der sogenannte historische Jesus, S. 60.

²⁾ A. a. O. S. 63.

³⁾ Kolleg über „Geschichte der Dogmatik“ bei einer Besprechung J. Chr. K. v. Hofmanns.

⁴⁾ Der sogenannte historische Jesus, S. 81; zu dem Ausdruck bei Kähler vgl. Kirn, Vorträge und Aufsätze, S. 103 f.

Hand. Man spürt die Wirkung des biblischen Christus durch die Wirkung seines Geistes. Man spürt an dem biblischen Christus, der der geschichtliche ist, den offenbaren Gott in seiner erlösenden Handlung. Nichts anderes ist es, was der Theologe aus den Schriften des Neuen Testaments erschließen kann, nichts anderes, was der Christ an Sicherheit für seinen Glauben und für seine Seligkeit bedarf.

Diesen Gedanken verteidigt Kähler gegen den Vorwurf, als mache er sich des historischen Skeptizismus und der dogmatistischen Grenzüberschreitung schuldig. Wir verlieren den geschichtlichen Jesus Christus nicht dadurch, daß uns seine zuverlässige, geschichtlich treue Biographie nicht gelingt. Daß wir mit dem öffentlichen Wirken Jesu in seinen Hauptzügen bekannt gemacht werden, ist auch für Kähler eine unabweisbare Notwendigkeit, ebenso wie die Bekanntheit mit der Missionsarbeit der Apostel unerläßlich bleibe. Beides leisten die Evangelien, auch wenn wir in ihnen keine eigentlichen Urkunden über seine Lehre und ihren Umfang und Wortlaut besitzen. Dem Einwand Benjchlags gegenüber, die Jünger hätten ja ein X als Heiland gepredigt, wenn sie lediglich den für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, den Erhöht-Lebendigen gepredigt hätten, hält Kähler entgegen: „In dem „Christus“ und in dem „gestorben für unsere Sünden nach der Schrift“ liegt ein Inhalt, der auch ohne vorhergehende ausführliche Schilderung Jesu in den Zuhörern kein X bleiben läßt; er ist eben der Gottessohn, sein Bote ohnegleichen und der Erlöser. Die Erhöhung Jesu für ein wirkames Leben unterscheidet sich doch im Bewußtsein seiner Boten durchaus von einem bloßen geistigen Weiterdasein; in dem Bekenntnis zu ihr ist darum freilich gegeben, daß der Auferstandene nicht lediglich die Züge des auf Erden Wandelnden tragen kann. Wem dieses Bild durch die „andern Züge“ der Herrlichkeit verdächtig wird, der leugnet

eben das, was die Christenheit allzeit unter dem „lebendigen“ Christus verstanden hat; der wird wahrscheinlich die Wirkung Jesu nach seinem Tode bloß in der Wirkung der weitverbreiteten Erinnerungen an ihn sehen und also Schleiermachers Gedanken, abzüglich der immerhin undeutlichen *unio mystica* wiederholen.“¹⁾ Worauf es für unsern Glauben an den lebendigen Christus ankommt, das sind nicht die urkundlich festgelegten und geschichtlich sicher bezeugten einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen, sondern gerade das, was nur die Gläubigen begreifen konnten, ja eigentlich auch ohne die Erscheinungen hätten kennen und verstehen müssen, „nämlich sein fortan ewiges, verklärtes, allumfassend fortwirkendes Leben.“²⁾ Der Glaube an Christus findet mithin seine Begründung und seinen Halt nicht in der geschichtlichen Tatsache, sondern allein im Übergeschichtlichen, in dem er die Wirklichkeit Gottes spürt. Die empirisch erforschte Geschichte verbirgt Gott und Christus ebenso gut, wie sie ihn offenbart. „Also was über die Geschichte hinausgeht, das trägt unsere Zuversicht zu der geschichtlichen Vermittlung; und diese verbürgt sich uns durch ein Verständnis der Zusammenhänge, welches man nur gewinnen kann, wenn man an Gott und Christum glaubt.“³⁾ Der Gekreuzigte, Auferstandene und Gepredigte ist eine geschichtliche Größe, die die Geschichte beherrscht und doch über alle Geschichte hinausragt. Damit berührt sich, wenn Kähler an anderer Stelle sagt: Es „gehört zu diesem Bilde nicht nur die erzählende Beschreibung seines Charakters, wie er sich in seinen Handlungen gezeigt und in seinen Erlebnissen behauptet hat, sondern durchaus auch die Darlegung seiner Berufsstellung als Messias; und demgemäß hat ein vollständiges

1) Der sogenannte historische Jesus, S. 107.

2) Zur Bibelfrage, S. 162.

3) Ebenda.

Zeugnis seine maßgebende und ausreichende Quelle lediglich an der Zusammenfassung der sogenannten Evangelien mit den übrigen neutestamentlichen Schriften und der alttestamentlichen Bibel.“¹⁾

O. Ritschl hatte bei seinem Vorwurf des historischen Skeptizismus Kähler und Herrmann auf gleiche Linie gestellt. Darum wendet Kähler sich, um die Bedeutung des Geschichtlichen für den Glauben zu erweisen, ausdrücklich gegen die These Herrmanns, die den Glauben allein auf Erfahrung gründet, und betont mit aller Deutlichkeit, daß sich die scharfe Scheidung zwischen dem Glauben und den ihn begründenden Tatsachen, zwischen dem Inhalt der Glaubensgedanken und dem Grunde des Glaubens, nicht durchführen läßt. In dem Punkte ist er mit Herrmann einig, daß die Offenbarung nicht in der Lehre Jesu, sondern vielmehr in seiner Person liegt. Die Offenbarung kommt nun aber nicht in erster Linie im äußeren Leben Jesu zum Ausdruck, sondern in dem, was bei Herrmann das Wunder seiner Person ist, nämlich in dem, was von dem Personleben in seinem Inneren kund wird. Und das ergibt die Schwierigkeit, daß dieses Wunder nur in der Überlieferung Glaubender kennen gelernt wird. Bürgen für die Wirklichkeit des vergangenen Geschehnisses kann also nur das überlieferte Zeugnis anderer oder mein Glaube. In der Tat kommt Gottes Wort in dem Glaubenszeugnis der Bekenner zu uns.²⁾ Aber aus ihm spricht nicht nur ihr Glaube an Gott, so daß wir in unserem Glauben daraufhin ein gesetzlich-autoritäres Verhältnis zu dem Worte einzunehmen hätten; sondern aus ihrer Verkündigung spricht Gott selbst. Bei Herrmann besteht ein weiter Abstand zwischen dem Worte der Heiligen Schrift und der persönlichen Erfahrung von Christus, zwischen dem geschichtlichen und dem

¹⁾ „Wissenschaft der christlichen Lehre,“ S. 321.

²⁾ Vergl. auch Zur Bibelfrage, S. 189.

biblischen Christus. Sein „geschichtlicher Christus, d. h. das nackte Bild seiner Persönlichkeit,“ beginnt sich erst spät für die Christenheit aus den Verhüllungen der Glaubensgedanken herauszulösen. „Zweifellos aber hat von Anbeginn nicht das „Innenleben Jesu“ den ersten und ausgiebigsten Inhalt der Verkündigung gebildet, sondern jene hervorstechenden Tatsachen, welche im Taufbekenntnis bezeugt werden.“¹⁾ Darum darf das Bestreben, gegenüber historisch-kritischen Fragen eine unumstößliche Position zu gewinnen, nicht zum Verzicht auf die Geschichte, zu geschichtslosem Denken führen. So kommt Kähler zu dem Satze: „Mir ist und bleibt der ganze biblische Christus auch der geschichtliche und dieser biblisch-geschichtliche Christus demgemäß der Grund des Glaubens.“²⁾ „Wird betont, daß es der ganze biblische Christus sei, so will das nicht die mechanische Festlegung aller berichteten Einzelheiten und aller Aussagen in ihrer zeitgeschichtlichen Form bedeuten. Damit ist nur die Verwahrung gegen die Abtrennung und Beiseitstellung solcher Stücke des biblischen Zeugnisses gemeint, welche ausscheiden, was in ihm einhellig als wesentlich bekundet wird, oder durch welche es selbst um Hauptteile verkürzt wird.“³⁾ „Es handelt sich um die grundlegenden Züge göttlicher Offenbarung, wie Gesetz und Verheißung, daß ich so sage: begrifflich gefaßt; um die große Tatsache der göttlichen Volkserziehung; um die Vorbereitung für die Anknüpfung der abschließenden Selbstbekundung Gottes in Christo auf dem Boden, der in der Hoffnung auf den Davidsprossen dafür bereitet war. Da ist überall der übergeschichtliche Einschlag kenntlich, auf den kein bloßer Geschichtsforscher eingehen kann, den uns aber sowohl der Analogieschluß von Christo als der Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache deckt; denn ohne jenen Einschlag

¹⁾ Der sogenannte historische Jesus, S. 183. ²⁾ Ebenda.

³⁾ A. a. O. S. 194 f.; vgl. Zur Bibelfrage, S. 132 ff., S. 164 ff.

wird die im Glauben an Jesum als den Christ wirksam gewordene große Zusammenstimmung und Aufeinanderwirkung zwischen dem Neuen und Alten Testament unbegreiflich.“¹⁾ Das macht die Bibel zu dem, was sie ist, daß in der einfach dargestellten, aber über sich hinausweisenden jüdischen Geschichte das übergeschichtliche Walten Gottes Ausdruck gewinnt, so stark, daß das Alte Testament ein unablösbarer Bestandteil der Gesamtoffenbarung Gottes in Christus geworden ist und als solcher mit dazu dient, fort und fort Glauben zu wecken.

Darum konnte Kähler Schleiermacher vorwerfen, er sei Marcionit, weil ihm das Alte Testament nicht maßgebend sei. Christus irre bei ihm als unbestimmte Gestalt durch die Theologie, und Schleiermacher laufe Gefahr, eine Projektion der eigenen Religiosität in der Beschreibung des geschichtlichen Christus zu schaffen.²⁾

Mit Kählers Worten können wir das Gesagte zusammenfassen: „So wird also nicht etwa die Schrift der Grund des Glaubens, ehe man ihren Inhalt kennt und in seiner Wirkungskraft spürt; aber als die unzerstörbare, unersetzliche und nie zu überbietende Gestalt des Gotteswortes an die Menschheit ist sie mittelbar oder unmittelbar so in den Vorgang der Glaubensbegründung verflochten, daß sie für den Fortbestand des Glaubens tragende Bedeutung gewinnt. Wer sich den glaubhaften Heiland nicht erst auf anderem Wege hat suchen müssen; wer vielmehr den Christus der Bibel als den Eckstein erfaßt hat, auf welchen man sich selbst erbauen kann als Stein in seinem geistlichen Hause, der erkennt in dem biblischen Zeugnisse den mächtigen geschichtlichen Arm, mit dem der geschichtliche Christus ihn ergriffen hat.“³⁾

¹⁾ Zur Bibelfrage, S. 163.

²⁾ Kolleg über die Geschichte der Dogmatik im 19. Jahrhundert.

³⁾ Der sogenannte historische Jesus, S. 205.

Ist man nun berechtigt, bei dieser Stellung zur Schrift Kähler zu den Biblizisten zu rechnen? Von der Erfahrungstheologie Herrmanns und erst recht der modernen Erfahrungspopagandisten trennt ihn das vollbewußte Fußen auf der Bibel. Jede Erfahrung hat sich als christlich auszuweisen an der Bibel. Alle christliche Erkenntnis ist zu messen an den Aussagen der Bibel. Und zwar ist immer die Bibel als Ganzes zu nehmen. Das ist durchgehende Anschauung bei Kähler. Und er versteht sie, wie oben gezeigt, in einem viel tieferen Sinne als etwa Ritschl, wenn dieser unbestimmt sagt: maßgebend ist der Durchschnitt des aus dem Alten Testament verstandenen Neuen Testaments, „die authentisch alttestamentliche Bedingtheit des christlichen Ideenkreises.“¹⁾

Für die Beantwortung unserer Frage ist bedeutsam, daß Haering in seinem verständnisvollen Gedächtniswort betont: „Das Wort (Biblizismus) sollte ohne genaue Erläuterung überhaupt aus dem theologischen Sprachgebrauch verschwinden. Jedenfalls sollte es einem Theologen gegenüber, der ein so deutliches Bewußtsein um die systematische Aufgabe hat wie Kähler, nicht angewandt werden.“²⁾ Er führt auch ein Wort Käblers zur Begründung für seine Schriftverwertung an, daß nämlich alle Predigt des Evangeliums, „getrennt von dem Nährboden des anschauungsreichen und lebensvollen biblischen Stoffes, rettungslos und rasch unter der Hitze der Tagespolemik und bei den tauben Schalen ihrer Schlagworte verhungert und verdurstet.“³⁾ Allerdings würde Kähler sich in einer Beziehung das Prädikat eines Biblizisten als einen Ehrennamen gern gefallen lassen: zwischen ihm und den Theologen, deren Denken und Glauben und Theologisieren sich immer weiter über die Bibel hinaus, an der Bibel vorbei,

¹⁾ Rechtf. u. Verf. II, S. 17.

²⁾ Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, 23. Jahrg., 1. Heft, S. 5.

³⁾ A. a. O. S. 6.

von der Bibel fort entwickeln, bleibt ein unüberbrückbarer Graben. Man mag das Wort altmodisch finden, aber es besteht jenen Strömungen gegenüber zu Recht, Kähler war persönlich ein „Bibelchrist“ und darum in seiner Arbeit Schrifttheologe. Die Methode des Schriftbeweises bei Hofmann freilich hat er „ein für allemal abgetan“. Und Beck's „biblischen Realismus“, der doch nur ein Biblizismus ohne Rücksicht auf die Geschichte war, lag ihm ebenso fern. Seinem System hat er erst in der letzten Auflage den biblischen „Ausweis“ in zahlreichen Schriftziten zugefügt. Dabei war nichts weniger seine Absicht als etwa nur eine systematische Reproduktion des Schriftinhalts. „Das verbreitete Mißverständnis, als liege in dem Ausweise der Schriftmäßigkeit ein dogmatischer Beweis, fließt aus einer Verwechselung“, nämlich von „christlicher Gültigkeit“ und „erwiesener Wahrheit“. „Der im Zusammenhang christlichen Erlebens berechnete Glaubens-Gehorsam ist etwas anderes als die wissenschaftliche Überführung auf Grund der theologischen Voraussetzung.“¹⁾ Daß aber alle christlich-theologischen Aussagen nur dann als solche bestehen können, wenn sie ihre Heimatberechtigung in der Bibel nachzuweisen vermögen, das ist Kähler nie zweifelhaft gewesen. Aber auch formal genommen war ihm das Zitieren von Schriftworten in der Dogmatik und Ethik wichtig, weil er die Notwendigkeit stark empfand, den Predigern des Wortes „den Weg von der theologischen Formel zur Lebensfrische und zum Farbenreichtum des biblischen Wortes zu kürzen.“²⁾

Und wie mußte er Bibelwort und Bibelausdruck zu erklären, vor den Hörern lebendig werden zu lassen! Nicht ohne Grund hielt er während seiner ganzen Lehrtätigkeit die Exegese für seine eigentliche Stärke. Sein Leben an der

¹⁾ Wissenschaft der christlichen Lehre, S. 65.

²⁾ Vorwort zur 3. Auflage der „Wissenschaft“, S. X.

Quelle des Christenglaubens lockte gewaltig zu dieser Quelle hin, aus der er selbst als „aus dem Vollen“ schöpfte. Im Kolleg waren es große Stunden, wenn Kähler, die persönliche Note nicht scheuend, in seiner ungemein kraftvollen Sprache und mit erhobener Stimme von der bleibenden Bedeutung der Schrift für die Gemeinde sprach, von der Wechselwirkung des erhöhten Herrn und des Bibelwortes im Erleben des Christen und von dem Höchsten, was es für ihn gab, dem in der Geschichte der Bibel sich kundmachenden lebendigen Gott.

Der lebendige Gott! Wie oft zitierte Kähler aus
Fausts Glaubensbekenntnis:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn? . . .
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
umnebelnd Himmelsglut.

Dem unbekannten Namenlosen stellte er den Lebendigen, persönlichen Gott entgegen, der „gott-losen“ Religion den Gott, der sich in klaren Worten geoffenbart hat und über dessen Wesen und offenbarendes Tun wir Menschen mit klaren Worten Aussagen machen können. Was aber Faustische Geister nur dunkel ahnen, daß sich um diesen Gott die Angel unseres Lebens dreht, das war bei Kähler glaubensgewisses Bekenntnis. Wie vertrauten Umgang er mit ihm pflog, das zeigen sinnvolle Gedichte, die er hinterlassen. Aus seines Gottes Hand nahm er seine Freuden, seine Kraft und die Arbeit jedes Tages.

Seinem Gott gegenüber fühlte er sich nicht nur als Kind, das des Vaters Fürsorge in allem vertrauen darf, sondern als der Geringe gegenüber dem Allgewaltigen, der von den Menschen Gehorsam fordert, ja der das Opfer unseres Lebens verlangt. Stand in solchem Gehorsamsverhältnis doch sogar Jesus zu seinem Vater! „Was ist denn die Kraft in seinen

Worten? „Der lebendige Vater hat mich gesandt, und ich lebe um des Vaters willen“ (Joh. 6, 57). Das heißt sonst auch: „Das ist meine Speise, daß ich tue den Willen meines Vaters und vollende sein Werk“ (Joh. 4, 34). Aber eben dies ist mehr als Bekenntnis zum unbedingten Gehorsam, so gewiß Speise nicht das Leben formt, sondern nährt. Und darum ist Leben um des Vaters willen mehr als wandeln nach seinem Willen. Es heißt, am Vater den Grund für sein Leben haben, für ein Leben wie das des lebendigen Vaters selbst.“¹⁾

Sollten wir, die wir von dem Gottessohn nicht nur dem Grade, sondern der Art nach grundverschieden sind, nicht erst recht empfinden, daß wir nichts sind gegenüber dem großen Gott, daß wir in der Nachfolge Jesu dasselbe Gebot über uns fühlen: das Leben nur um Gottes willen zu haben, es im Gehorsam gegen Gott und zu seiner Ehre zu führen? Im Glaubensgehorsam wurzelt Kählers „theozentrische Theologie“.

Wie scharf konnte er im Blick auf Ritschl warnen vor einer Christologie, die in ihrer Wurzel nichts anderes sei als Anthropozentrismus! Als ob Gott darin aufgehe, „die Liebe“ zu sein, als ob es nur einen „Gott für uns“ gäbe. Wie ironisch klangen seine Worte, wenn er von der selbstbewußten Pflege persönlichen Lebens sprach und die verschiedenen Persönlichkeitsideale zerpflückte! Er würde zweifellos Sätze wie die Schaeders ohne Einschränkung unterschreiben: „Der christliche Glaube wächst aus dem inneren Erlebnis des Gottes der Bibel heraus, zu dem auch der Christus der Bibel gehört. Er bildet sich dadurch, daß, wie Gott selber und zusammen mit Gott, auch der Mensch Jesus Christus für die Seele, für den inneren Menschen in erlebter Wirklichkeit das

¹⁾ Aus der verbreiteten Monographie: „Der lebendige Gott. Fragen und Antworten von Herz zu Herz.“ 3. Aufl. 1906, S. 54 f.

wird, als was die Schrift ihn uns verkündigt, die Herrenmacht über uns und unsere Welt. Gott nicht ohne Christus und Christus nicht ohne Gott." „Nicht das „Für uns“ Gottes kann in unserem Glauben das Maßgebende an Gott sein. Der Glaube muß vielmehr durchschlagend mit unserem „Für Gott“ rechnen, und zwar immer, dauernd.“¹⁾ Ist es doch grundsätzlich gesprochen, wenn für Kähler die Theologie „wesentlich Lehre von Gott“ ist,²⁾ und wenn „die religiöse Erkenntnis des in Christo offenbaren Gottes aus seinen Taten und Wirkungen“ „den eigentlichen Gegenstand der Theologie ausmacht.“³⁾ Allerdings schlägt das Moment des Gottes für uns, wie das des Christus für uns, in der „Wissenschaft der christlichen Lehre“ wie in Kählers Schriften überhaupt stark vor. Das hat aber seinen Grund und sein Recht vor allem darin, daß sein theologisches Denken wie sein eigenster, persönlicher Glaube sich dreht um den Gott, der die Sünde vergibt, der rechtfertigt. Sünde und Gnade, das ist das Problem des ganzen Systems. Der lebendige Gott ist der gnädige Gott!

Daß im Aufbau des Systems, in der Herausstellung der führenden Obergedanken als beherrschender Gesichtspunkt und als Endziel für die ganze Betrachtung die Tatsache der Herrlichkeit und der Herrschaft Gottes mehr und deutlicher hätte hervorgehoben werden können, wird man ja wohl behaupten dürfen. Und zwar gilt dieses Urteil auch in sachlicher, nicht nur in formaler Beziehung. Immerhin spielen die von Schaefer im ganzen vermischten Gedanken im einzelnen an ihrem Platze doch eine oft gewichtige Rolle. Vor allem in der Ethik erweisen sie ihre Kräftigkeit. So, wenn es in dem großen Kapitel von der heiligen Liebe als sittlichem

¹⁾ Theozentrische Theologie I, S. 109.

²⁾ Wissenschaft der christlichen Lehre, S. 9.

³⁾ A. a. O. S. 5.

Beweggrund lautet: „Trägt der Glaube den Kindesstand ein, so wird er auch zur Kindesliebe, welche bereit macht, sich dankbar zur Ehre Gottes zu opfern, und befähigt, seine Herrlichkeit zu fassen.“ „Auf Grund der Erfahrung, daß Gott selbst in Christo sich ihn zum Zweck gemacht hat, geht der bekehrte Christ über diesen engsten Kreis des Heilsbedürfnisses hinaus; seines Heiles in Gott gewiß gewinnt er die innere Freiheit und den Freimut, sich an Gott um Gottes willen hinzugeben und Gott in seiner Offenbarung durch Christum zuversichtlich seinem Bekennen und Handeln zum Zweck zu setzen.“¹⁾ Und auf das letzte Ende blickend urteilt Kähler: „Der verzichtende Glaube wird gerade in dem völligsten Verzicht den Sieg über die kräftigste Versuchung zur Verzweiflung gewinnen, indem er sich völlig in die Gemeinschaft mit dem Versöhner versenkt.“²⁾ Die vielgestaltige Harmonie des ganzen Systems aber klingt aus in dem wundervollen Akkord: „Wenn die gegliederte Fülle geschaffener Personen anbetend feiert, so bietet die unerschöpfliche Fülle des sich offenbarenden Gottes, seiner schaffenden und lenkenden Weisheit und seiner Abgestaltung in den mannigfaltigen vollendeten Eigentümlichkeiten den Inhalt für darstellende und schauende Wechselwirkung, deren ewige Lebensfülle den tragenden Grund und das zusammenhaltende Ziel an Gott selbst in seiner dreifaltigen Selbstbetätigung hat.“³⁾

Kähler selbst lag viel daran, als „theozentrischer“ Theologe zu gelten. Er betont zwar die Notwendigkeit des Christozentrismus, der sich gegenüber Aufklärung und Naturschwärmerei in der Festhaltung der Geschichtlichkeit des biblischen Christus einst bewährt habe und der allein vor der Gefahr der Gegenwart, das Kreuz in Schatten zu stellen, zu schützen vermöge.⁴⁾ Die heutige Furcht vor jeder „Christologie“

¹⁾ Wissenschaft, S. 537. ²⁾ A. a. O. S. 659; vgl. S. 273.

³⁾ A. a. O. S. 670. ⁴⁾ Das Kreuz, S. 6.

zeigt, daß er nicht ganz unrecht hat. Im übrigen aber vermied er es, zwischen dem Theozentrischen und dem Christozentrischen scharf zu scheiden, was ja im letzten Grunde auch Schaefer nicht beabsichtigt. Christus auf Gottes Seite, der Glaube an Christus Glaube an Gott, Christi Wort Gottes Wort, der erhöhte Christus der über uns waltende Gott, Christus der Gegenstand unseres Glaubens und der Theologie — das ist für Kähler grundlegender Glaubensinhalt. In solchem Glauben ist er heimgegangen mit der Überwindergewißheit: „Nun ist nichts mehr in mir Gott entgegen.“

Die Krönung der Kähler'schen Theologie bildet seine Schätzung der Weltmission. Bedeutete für ihn als Christen die allmählich werdende Wirklichkeit der weltumspannenden Gemeinschaft der Gläubigen eine ganz gewaltige Glaubensstärkung, so überzeugend, daß ihm im Blick auf sie sogar grundstürzende Irrlehre und nicht minder die zunehmende kirchliche Parteizerplitterung vorüberziehende Wölkchen schienen, so mußte ihre theologische Bewertung auch für den Systematiker weittragende Folgen, wichtige Erkenntnisse nach sich ziehen. Schauen wir das ganze Lehrsystem als eine kraftvoll sich entfaltende Blüte theologischer Erkenntnis an, so müssen wir die Einstellung der Missionsgedanken als die reife Frucht dieser Erkenntnis bezeichnen. Nicht ohne Grund umspannt der Blick des Systematikers schon in dem ersten Teil der „Wissenschaft der christlichen Lehre“, in der Apologetik, das weite Gebiet der Völkerwelt. Und zwar tut er es mit hervorragend scharfem Auge. Die Mission auch in der Theologie hoffähig und heimisch zu machen, war ja gerade für den Schüler Becks ein aus tiefster Überzeugung und klar bewußtem Glaubensinteresse geborenes Anliegen. Weil er die Bedeutung seiner Schätzung der Mission für die Theologie wohl erkannte, gönnte er ihr je länger desto mehr Raum in Wort und Schrift. Wie alles, suchte er auch sie in ihrer Ganzheit zu fassen und ihr Wesen bis zu den innersten Wurzeln zu ergründen. Missionsgedanken waren für den tiefgründigen, weitblickenden Mann eine unerschöpfliche Fundgrube, ja mehr,

das Element, in dem sein umfassender Geist sich voll ausleben konnte.

Das Christentum wächst „als fortwirkende Macht in Gestalt des glaubenweckenden Wortes unauslöschlich in die Entwicklung der Menschheit hinein, und dieses geschichtlich gewordene, geschichtlich mannigfaltige und geschichtlich wirkende Mittel sprengt mit seinen Anforderungen und Antrieben alle gesellschaftlichen Verengerungen und Verknöcherungen und greift in seiner Wirkung weit über die geschichtlichen Genossenschaften hinaus, die es immer neu hervorruft.“¹⁾ Die Christenheit ist „sich von Anfang an bewußt gewesen, daß ihre Entwicklung die Angel sei, um welche die Menschheitsgeschichte sich schwingt.“²⁾ Solche Gedanken eröffneten für die Bestimmung des Verhältnisses von Mission und Theologie ein weites Arbeitsfeld und mußten gerade einen Kähler zu eingehenden Erwägungen reizen. Die Mission, die mit dem Angebot der Versöhnung und der Einladung in das Reich Gottes die Voraussetzung für die Entstehung des rechtfertigenden Glaubens und damit zugleich die Bedingungen für die Entfaltung des christlichen Glaubens schafft und die gerade in der Gegenwart mit dem innersten Leben der Christengemeinden der Erde so untrennbar verknüpft ist, daß sie zum Gradmesser für die Gesundheit dieses Lebens wurde, stellt die Christenheit immer aufs neue vor eine Fülle von theoretischen und praktischen Problemen, die grundsätzlicher Erörterung bedürfen.

Kählers Eigenart wurde vor allem von dem Problem einer partikularen Vermittlung bei universalem Ziele ergriffen. „Eben an diesem Problem schießen die Bedenken an gegen die Absolutheit des Christentums und wider die Berechtigung eines weltumspannenden Anspruchs in seinem Namen. Der tödliche Zweifel an der unbedingten

¹⁾ Wissenschaft der christlichen Lehre, S. 101.

²⁾ A. a. O. S. 100.

Missionspflicht knüpft an das Problem an, wie sich die Universalität der Heilsabsicht mit der Partikularität ihrer Ausführung vertrage.“¹⁾ Diese Frage ist ja keine andere als die wichtigste der modernen Religionsgeschichte überhaupt. Für Kähler steht fest, daß Paulus in der Erfassung seiner Aufgabe der Heidenmission „nicht nur einem sonderlichen Befehle seines Herrn gehorchte, sondern eben in dessen Erfüllung den Universalismus des irdischen Jesus wirksam machte.“²⁾ Paulus ist Missionar in dem Glauben, daß seine Sendung der abschließende Zug der göttlichen Oekonomie ist, und entdeckt uns damit als letzte Wurzel der Mission die Selbstoffenbarung Gottes. So betrachtet wird der Auftrag Jesu wichtig: nicht erst die Gesamtbetrachtung der Menschheit und ihrer Geschichte und die Größe der eigenen Heilsgewißheit treibt die Christenheit zur Mission. „Und die Zuversicht zu dem Offenbarungswerte dieses Auftrags erwächst aus seinem Inhalt. Denn den bildet ja nicht der Formalbegriff einer Universalreligion, sondern das Evangelium von dem Sohne, in dem Gott der Vater die Welt versöhnt, weil geschaffen hat. Damit wird die unausbleibliche Relativität des bloß Geschichtlichen mit dem Inhalt erfüllt, den man meint, wenn man von der Absolutheit des Christentums spricht.“³⁾

Den Mitarbeitern an der Theologie zeigt Kähler einmal, was alles die Theologie der Mission zu verdanken hat, der Mission, die ja die Mutter der Theologie sei, weil sie einst die bestehende Kultur angriff. Die an der Arbeit stehende Mission ist es, die das Christentum „in seiner wesenhaften Selbständigkeit“ gegenüber aller mit ihm verwachsenen Kultur herausstellt. Sie vermag das, wenn sie nicht Propaganda treibt, sondern klar das Evangelium vom Kreuz predigt.⁴⁾ Wenn das Christentum oder die christliche Kirche nun aber

¹⁾ Dogmatische Zeitfragen II, 2. Aufl. S. 366.

²⁾ A. a. O. S. 368.

³⁾ A. a. O. S. 369.

⁴⁾ Das Kreuz, S. 36 ff.

doch in unaufhörlicher Wechselwirkung mit der Kultur lebt, so fällt der Theologie die Aufgabe zu, Kirche und Kultur in ihrem wechselseitigen Verhältnis immer wieder in das rechte Licht zu setzen, damit erstere ihre Selbständigkeit und ihr Selbstbewußtsein behaupte.

Die Mission aber hat ihre wichtige Nebenaufgabe darin, der Theologie für ihre Theorien die praktischen Grundlagen zu geben bezw. die Voraussetzungen der Theologie ständig durch die Erfahrung zu revidieren. So ist z. B. „die arbeitende Mission mit dem Bekenntnis ihrer Träger und dem Bekenntnis ihrer Bekehrten“ „der sich vollendende Beweis für die Wirklichkeit des lebendigen Gottes und seines Christus de consensu gentium, der geschichtlich-religiöse Gottesbeweis. Und die Theologie tut gut, trotz der ihm herkömmlicherweise zugemessenen Geringschätzung in ihrer Begründung nicht scheu an ihm vorüberzugehen oder ihn achtlos beiseite zu lassen.“¹⁾

Außerordentlich wertvoll für das Verständnis des Alten und Neuen Testaments ist die Vermittlung der Kenntnis des Heidentums, das im Grunde dasselbe ist wie dasjenige, mit dem alle Perioden der biblischen Geschichte zu rechnen hatten, wenn es sich um den Kampf des Glaubens mit dem Unglauben handelte. Die Mission belebt auch das Interesse an der Bibel, bewahrt vor „Bibelsattheit“, indem sie neue Beispiele von Erstlingsgemeinden gibt und Bilder des Christentums bietet, die den ersten Christenzeiten entsprechen. So stützt und berichtigt sie die Bibelauslegung. Überhaupt trägt sie das wissenschaftliche Verständnis der Geschichtsentwicklung durch mannigfache Analogien zur Geschichte, die sich unter unseren Augen vollziehen. Die Entwicklung Chinas in den letzten 50 Jahren z. B. bleibt dem Sanatiker der Evolution, der im

¹⁾ Dogmatische Zeitfragen II, S. 425 f.

Christentum nur „ein Erzeugnis der Mißhe zwischen orientalischem Wesen und dem hellenisierten Römertum“ sieht, unverständlich. Der Vergleich mit jener ersten Zeit dagegen, da das Christentum zum ersten Male sich im geistigen Verkehr mit einer großen Kultur zu messen hatte, wirft deutliche Lichter in den Gang der modernen Bewegung.

Aber auch das innerste Leben der Gegenwartskirche empfängt ständig neue Befruchtung von dem, was sie draußen in der Mission erlebt, ob sie nun den Heilsweg, den sie predigt, als wahr erprobt oder die Frage der Taufe immer wieder aufwirft. Stets spürt sie in der Mission die Lebenskräfte des Evangeliums bei ihrer gesegneten Arbeit und hat ihr für wichtige Anstöße zu danken. Von allem aber zehrt die Theologie für ihren Aufbau und Ausbau mit.¹⁾

Diese Gedanken sind nicht alle neu. Aber bei Kähler gewinnt jeder einzelne eine neue interessante Beleuchtung. Den aufmerksamen Leser erquickt bei ihrem Überdenken neben der Kraft und Klarheit der Gedankenführung die wundervolle Weitherzigkeit, die Kähler an anderer Stelle von der „großen selbstlosen und sorglosen Säemannsarbeit“ einmal schreiben läßt: „Ob's die verfaßten Kirchen sind, von denen Äußere und Innere Mission ausgehen, oder nicht; ob's schon gebahnte, viel betretene, bisher gebilligte oder empfohlene Wege sind, auf denen man christliches Urteil oder christliche Sitte an die Leute bringt — das tut nichts zur Sache. Die Kirche, welche der Leib Christi, sein lebendiges Werkzeug ist, treibt diese Mission.“²⁾ Andererseits stärkte sich an der Missionskraft der Kirche der Gegenwart sein Glaube an die Zukunft der Kirche.

¹⁾ Vgl. zum Ganzen: Dogmatische Zeitfragen II, S. 340 ff.: „Die Mission; ist sie ein unentbehrlicher Zug am Christentum?“

²⁾ Die Versöhnung durch Christum, S. 61 f. Möglich, daß Käblers Stellung zur verfaßten Kirche durch Beck's Individualismus beeinflusst blieb, wie Lütgert meint. Gedächtnisrede in den „Beiträgen“ 1913, I, S. 17.

Er, der ein starkes Bedürfnis nach der Gemeinschaft der Gläubigen empfand, lebte und webte in Gedanken der Freude an den Sieg der Friedensbotschaft, die das Netz der Gemeinden und der Gläubigen immer weiter spannte. Und nichts hob seine Lust zur Mitarbeit an der Heidenmission mehr, als wenn er beobachten durfte, wie die Erfahrungen der besten Missionare ganz stimmten zu dem, was ihn Schriftverständnis und eigenes Erleben schon hatten finden lassen. Und das war in nicht wenigen Punkten der Fall. In dieser Hinsicht war das Zusammenleben und Zusammenlehren mit seinem Freunde Gustav Warneck ein starker Ansporn zur Lebensfrische und Arbeitsfreude.

Wir kommen zum Schluß und schauen noch einmal kurz zurück. In seinem Kolleg über die Geschichte der Dogmatik im neunzehnten Jahrhundert nannte Kähler drei große Errungenschaften, die die Theologie Schleiermacher verdanke: die Selbständigkeit der Religion, die Christozentrie und den Sinn für das religiöse Gemeinschaftsleben. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß Kähler diese drei Punkte heraus hob, weil sie auch ihm vor anderen wichtig waren.

In der Tat hat er, besonders der Vermittlungstheologie gegenüber, die Selbständigkeit der Religion so stark betont, daß man ihm oft eine Isolierung der Religion vorgeworfen hat, der Religion und auch der Theologie. Die Psychologie, die Verwertung der Geschichtsphilosophie und die Religionsgeschichte komme bei ihm zu kurz. Vergewärtigen wir uns aber noch einmal das oben genannte Ziel Kählers, dem Suchen der Zeit nach einem von Metaphysik im besonderen und Philosophie im allgemeinen freien Glaubensgrund entgegenzukommen, ein Ziel, in dem er sich mit manchem der bedeutenden Theologen des Jahrhunderts berührte — erinnert sei nur an Frank als einen der ersten —, so können wir seine Position in etwas verstehen. Übrigens hat man ihm Einseitigkeit in einer der genannten Beziehungen wohl von keiner Seite vorgeworfen. Kähler mußte nicht von Jugend auf ein so besonders starkes Interesse, eine ungewöhnliche Begabung für die Geschichte bis ins einzelne hinein gehabt und gepflegt haben, wenn er nicht selbst lebhaft empfunden

hätte, daß gerade in der Arbeit am Geschichtsproblem noch viel zu tun sei, was er jüngeren Kräften überlassen müsse. Mannigfache Ansätze eigener Durcharbeitung der hierher gehörigen Fragen zeigt seine Schrift „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ und zeigte sein besonders in den letzten Jahren wachsendes Bestreben, in das Verhältnis von Glaube und Geschichte immer tiefer einzudringen, wie er überhaupt die Bedeutung der Geschichtsphilosophie für die Theologie niemals unterschätzt hat.¹⁾

Seine Schüler werden, wenn sie an diesem Punkte weiterzuarbeiten versuchen, bei ihm manche wertvolle Anregung finden, hier und da sogar Richtlinien, die unmittelbare Bedeutung behalten. Das gilt für das Verhältnis von Glaube und Geschichte so gut wie für die Fragen nach Bibel und Offenbarung und nach der Absolutheit des Christentums.

In dem lebendigen Interesse für die Hineinbeziehung der Geschichte in die wissenschaftliche Theologie unterschied er sich bewußt von Schleiermacher, dem er vorwarf, er habe für Geschichte und für geschichtliche Offenbarung kein Verständnis gehabt und daher Geschichte und Offenbarung identifiziert. Für ihn gebe es in religiöser Beziehung keine Gotteswirkung neben der schöpferischen Kausalität, daher keinen Unterschied der Religionen als den des Grades, in ethischer Beziehung nur eine Naturlehre des persönlichen Lebens, das keine Entwicklung kenne, sondern unter immer gleichen Grundvoraussetzungen immer gleiche Formen zeige. Demgegenüber betont Kähler, daß es Geschichte geben müsse, die nicht Offenbarung sei, Offenbarung, die nicht in der Geschichte aufgehe,²⁾ und stellt damit das Problem. Die Frage nach dem Wesen der Geschichte, der geschichtlichen Kausalität im Unterschied von der naturwissenschaftlichen, die Frage nach der Selbständigkeit der

¹⁾ Vgl. Eütgert a. a. O. S. 10.

²⁾ Das Übergeschichtliche.

Geschichte mit der zu ihrem Wesen gehörenden Freiheit Gottes und des Menschen wird seine Schüler in Zukunft beschäftigen müssen.¹⁾

Wie sehr Kähler die „Christozentrie“ am Herzen lag, braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden. Für die Stellung Christi in der positiven Theologie bedeuten seine Ausführungen den zusammenfassenden Abschluß der dogmatischen Untersuchungen und Erkenntnisse des letzten Jahrhunderts. Sollen nunmehr Christozentrismus und Theozentrismus gegeneinander abgewogen werden, um getrennt und vereint dem Anthropozentrismus entgegengesetzt zu werden, so wird auch in diesem Punkte Kähler Führer sein.

Den Sinn für religiöses Gemeinschaftsleben hat Kähler gepflegt und gestärkt durch kräftige Heranziehung der Missionsgedanken. Was bei Ritschl als gewiß nicht immer unfruchtbare, aber stark einseitige, mit dem Befunde des Neuen Testaments nicht in Übereinstimmung zu bringende Anschauung sich mehr und mehr erwiesen, ist bei Kähler zu allseitiger, an der Bibel orientierter, durch die Erfahrung bewährter Darstellung gekommen. Seine Ausführungen über die am Wort erwachsene Gemeinde des erhöhten Herrn, die Kirche, die sich durch das Wort weiterpflanzt, gehörten zu den gedankenreichsten und ergiebigsten seines Systems.

Daß demgegenüber seine Ethik im ganzen wesentlich Individualethik ist, daß sie — der Ausdruck möge hier einmal erlaubt sein — etwas von dem aristokratischen Theologen Kähler an sich trägt, soll nicht geleugnet werden. Man könnte auch von einem pietistischen Zug seiner Ethik sprechen. Wieder mit Ritschl verglichen, zeigt sie ja überhaupt einen überwiegend religiösen Grundzug, während jener und vor

¹⁾ Vgl. die verheißungsvollen Ansätze dazu bei H. E. Weber, Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre. 2. Aufl. 1914.

Professor D. Martin Kähler:

Das Kreuz

Grund und Maß für die Christologie.

(Beitr. zur Förd. christl. Theologie. XV. Jahrg. Heft 1.)

Preis 1,20 M.

D. Julius Richter schreibt in den „Evangelischen Missionen“ über diese Schrift: Wieder eine köstliche, reife Frucht des tief grabenden Systematikers. Nach einer einleitenden Betrachtung über die präzise Formulierung des Problems und den genauen Inhalt der beiden Ausdrücke Christologie und Kreuz wird in vier sich gegenseitig ergänzenden und den Gedankengang weiterführenden Kapiteln nachgewiesen a) zeitgeschichtlich, daß das Kreuz der Kern, das Zentrum des Lebenswerkes Jesu Christi gewesen, b) missions- und kirchengeschichtlich, daß seine Botschaft die Kraft und das Herz der evangelischen Verkündigung zu aller Zeit ausmache, c) heilsgeschichtlich, in ihr die Versöhnung Gottes mit der Welt sich vollziehe und d) in der Herzengeschichte jedes Christen neu angeeignet werde und dadurch ihren übergeschichtlichen Charakter beweise. Das Buch ist keine leichte Lektüre, es verlangt ernstes Nachdenken, aber es belohnt solches auch reichlich.

Der Menschensohn

und seine Sendung an die Menschheit.

(Sonderabdruck aus der „Allg. Missions-Zeitschrift“.)

Vortrag. Preis 50 Pf.

Wie Hermann Cremer wurde.

(Beitr. zur Förd. christl. Theologie. VIII. Jahrg. Heft 1.)

Preis 1,20 M.

Dem Andenken D. Cremers widmet der langjährige Beggenosse D. Kähler diesen Beitrag: eine feinsinnige Analyse des Cremerschen Werdeganges und zugleich gedankenvolle Darstellung eines Stückes der Geschichte der Theologie in den letzten vierzig Jahren.

Reichsbote.

Martin Kähler.

Gedächtnisrede

in der Aula der Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg gehalten

von **D. W. Lütgert,**

Prof. in Halle a. d. S.

(Beiträge zur Förd. christl. Theologie. XVII. Jahrg. Heft 1.)

Preis 60 Pf.

Der Primat des Willens

vor dem Intellekt bei Augustin

von Pfarrer Lic. Otto Zänker.

(Beiträge zur Förd. christl. Theologie. XI. Jahrg. Heft 1.)

Preis 2,80 M.

Schriften von Prof. D.Dr. H. E. Weber:

Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus.

(Beiträge zur Förd. christl. Theologie. IX. Jahrg. Heft 4.)

Preis 2,40 M.

Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube.

Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre.

2. Auflage.

4,50 M., geb. 5,25 M. (10 Ex. 40 M., geb. 47,50 M.)

allem seine Schule auf Kosten des religiösen den sozialen Charakter der christlichen Ethik betonen. Ritschl erblickt in den Hauptpunkten der Kantschen Morallehre „die Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation“.¹⁾ Aber gerade die religiöse Bestimmtheit mit dem klaren Blick auf das ewige, himmlische Ziel sichert der Kählerschen Ethik die Bedeutung in der Weiterarbeit der Sachgenossen.

Alles in allem genommen, hat die Theologie an Kähler einen Mitarbeiter verloren, dessen Vermächtnis ein überreiches ist. Kähler gehörte nicht zu den Schützen, die die Waffe stets schußbereit haben, um im gegebenen Augenblick schnellfertig abzurücken, auch auf die Gefahr hin, einmal das Ziel zu verfehlen. Oft stand er lange, für seine kampfesmutigen Freunde nicht selten zu lange, auf dem Anstand. Kam er aber zum Schuß, so traf er ins Schwarze und durfte nachhaltiger Wirkung sicher sein. Erst wenn eine Frage über den Wert und die Bedeutung einer Tagesfrage hinauswuchs, griff er sie an. Erst wenn sie ihre Tragweite für das große Ganze theologischer Erkenntnis erwies, wenn sie gleichsam seinem System an die Wurzel ging, stieg er von seiner hohen Warte herab, um ihr dann allerdings bis in die entlegensten Irrgänge nachzuspüren. Daher waren seine Schlußurteile nie halbe, sondern zeigten stets die Abgerundetheit und Abgeschlossenheit, die den bedeutenden Systematiker kennzeichnen. Sein Wort galt Unzähligen als das erlösende. Vielen wurde er die Autorität. Und zwar wurde er es, weil man seine Festigkeit im Wahren des Zentrums und seine Freiheit in peripherischen Fragen so hoch einschätzte.

In der Fülle der Jahre nannten ihn viele ihren geistlichen Vater, dem sie ihre Zweifel und Nöte sagen durften

¹⁾ Rechtfertigung und Versöhnung I, S. 431. Kant freilich blieb in seiner Moral Individualist.

und der keinem sein Ohr verschloß. Der Mann, der den Dienst am Wort als ein echter Priester für die große Theologengemeinde versah, wußte auch priesterlich Beichte zu hören und weise zu beraten. Studenten trauen ja nur dem auch in Fragen des inneren religiösen Lebens ein maßgebendes Urteil zu, der sich wissenschaftlich als urteilsfähig ausgewiesen hat. Zu Kähler hatten sie das große Vertrauen um so mehr, als sie wußten und seinen Worten ablauschten, daß sein Urteilen und Glauben das Resultat eigener Kämpfe war, daß er infolgedessen die Not der Studenten aufs tiefste mitempfand, er, der den Weg von dem ethisch-ästhetischen Optimismus des „begeisterten Pelagianers“ Goethe, vorbei an dem ethischen Pessimismus des radikalen Bösen, zu dem Vergeber der Sünden gefunden hatte. Und dieses Vertrauen blieb und wuchs auch in die Amtsjahre der ehemaligen Studenten hinein. Für Kähler gab es kaum eine tiefere Freude, als wenn er spüren durfte, wie sein Rat den „Brüdern“ im Pfarramt für Predigt und Seelsorge fruchtbar wurde. Solche Erfahrungen galten ihm als das Siegel unter sein theologisches Lehren.

Wer wollte sagen, wie Kählers theologische Arbeit einst in die Geschichte der Theologie eingereiht werden wird? Er ist keiner von denen, die das Geleise der Tradition auffällig verlassen haben, um sprunghaft und eigensinnig selbständige Wege zu befahren. Aber gerade deshalb wird ihm der Ruf nachfolgen, daß er die Theologie des Jahrhunderts in ihrem positiven Ertrag zu einem Abschluß gebracht und gleichsam in einen Rahmen gefaßt hat, der das Bild der Theologie als eines geschlossenen Ganzen in wundervoller Klarheit, Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit in die Erscheinung treten läßt. Sein System stellt sich dem des Begründers der Theologie desselben Jahrhunderts würdig an die Seite.

Wichtiger aber ist, daß er der Wissenschaft und der Kirche Eines mit von seinen Zeitgenossen unüberbotener Schärfe und Kraft der Überzeugung in Denken und Gewissen geschoben hat: daß der Christenglaube verankert ist und seine Hoffnung für die Zukunft einzig und allein hat in dem Christus der ganzen Bibel, durch den Gott fort und fort der Welt die Versöhnung anbietet. Das ist die bleibende Bedeutung dieses überzeugten Christen für unsere überzeugungsarme Zeit.

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA, 91711

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

19810

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrganges 10 M.

VII. Jahrgang 1903.

1. Riggensbach, Prof. Lic. Ed., Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht. 1,80 M.
2. Bornhäuser, Lic. R., Die Vergottungslehre des Athanasius u. Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks „Belen des Christentums“. — Gremer, Prof. D. F., Die Grundwahrheiten der christl. Religion nach D. R. Greberg. Ein Bericht. 2 M.
3. Möller, Dial. W., Die Entwicklung der alttestamentl. Gottesidee in vorengeltlicher Zeit. Historisch-kritische Bedenten gegen moderne Auffassungen. 2,80 M.
4. Caspari, Dr. W., Die Religion in den assyr.-babyl. Buchsfallen. 1,80 M.
5. Bömel, Fr. R., Der Begriff der Gnade im Neuen Testament. Eine bibl.-theologische Untersuchung. — Bollert, Dr. theol. W., Tertullians biblisch-theologische und ethische Grundanschauungen. 1,40 M.
6. Sturhahn, Fr. A., Zur systematischen Theologie J. I. Beck. 80 Pf.

VIII. Jahrgang 1904.

1. Köhler, Prof. D. M., Wie Hermann Gremer wurde? Erinnerungen. — Schlatter, Prof. D. A., Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. 1,20 M.
- 2./3. Gasser, Dr. J. R., Die Bedeutung der Sprache Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Sprachbuches untersucht. 4,80 M.
4. Schlatter, Prof. D. A., Christus und Christentum. — J. I. Beck's theologische Arbeit. Zwei Reden. — Vättert, Prof. D. W., Die Anbetung Jesu. — Gremer, Prof. Lic. E., Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz. — Riggensbach, Prof. Lic. Ed., Matthäus 28, 19 bei Origenes. 1,80 M.
- 5./6. Kögel, Lic. Dr. Julius, Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Hebr. 2, 15–18. 3 M.

IX. Jahrgang 1905.

1. Rigaenbach, Prof. D. E., Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Rommentars zu den Paulinischen Briefen. — Frandh, Lic. theol., Die Prophetie in der Zeit vor Amos. Versuch zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1,50 M.
- 2./3. Wustmann, Lic. G., Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern. 4 M.
4. Weber, Li. Emil, Die Beziehungen von Römer 1–3 zur Missionspraxis des Paulus. 2,40 M.
5. Schaefer, Prof. D. E., Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie. 2 Vorträge. — Schlatter, Prof. D. A., Atheistische Methoden in der Theologie. 1,60 M.
6. Groß, G., Die Bedeutung des Aethetischen in der evangelischen Religion. — Schlatter, Prof. D. A., Noch ein Wort über den christlichen Dienst. 1,50 M.

X. Jahrgang. 1906.

1. Bleibtreu, P. Lic. W., Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenslichkeit Christi. Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3. — Blatz, Prof. D. F., Tertitrisches zu den Korintherbriefen. — Boehmer, P. Lic. Dr. F., Reichgottesjuren in der Völkerwelt. 2,40 M.
2. Benbow, Dr. phil. D., Glaube, Liebe und gute Werke. Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. — Vättert, Prof. D. W., Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.
3. Appel, P. Lic. G., Die Komposition des äthiopischen Genoschbuches. 1,80 M.
- 4./5. Schlatter, Prof. A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen. 4,50 M.
6. Schaefer, Prof. D. Erich, Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.

XI. Jahrgang 1907.

1. Jänker, Lic. theol. Otto, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. 2,80 M.
2. Blatz, Prof. D. Dr., Professor Harnack und die Schriften des Lukas. — Papias bei Eusebius. 1,20 M.
3. Schlatter, Prof. D. A., Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses. — Gremer, Prof. D. Dr. F., Über Arbeit und Eigentum nach christlicher Anschauung. Vorlesung. 1,20 M.
4. Schlatter, Prof. D. A., Der Zweifel an der Messianität Jesu. 1,50 M.
5. Gremer, P. Lic. E., Rechtfertigung und Wiedergeburt. 2,40 M.
6. Schaefer, Prof. D. Erich, Der moderne Mensch und die Kirche. 1,20 M.

XII. Jahrgang 1908.

1. Rönnecke, Prof. E., Emendationen zu Stellen des Neuen Test. 1 M.
2. Kögel, Prof. Lic. Dr. F., Christus der Herr. Erläuterungen zu Psal. 2, 5–11. 1,50 M.
3. Vättert, Prof. D. W., Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. 3 M.
4. Caspari, Lic. Dr. W., Einheit, Saupibegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. 9, 1–6. — Boehmer Lic. Dr. F., Gottes Angesicht. 1,20 M.
5. Kunze, D. F., Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. 80 Pf.
6. Richter, Fr. G., Krit.-polem. Untersuchungen über den Römerbrief. 3 M.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

VI. Jahrgang 1902.

1. Bindemann, Lic. Verb., Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden. Heilssverfüngung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus. 1,50 M.
2. Sogemeier, W. Lic. S., Der Begriff der christlichen Erfahrung hinsichtlich Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht. 1,20 M.
3. Boehmer, W. Lic. Dr. Jul., Gottesgedanken in Israels Königtum. — W. Prof. Lic. Dr. Friedrich, Mathurin Beffiere La Croze, als Verfasser der ersten Wiffensgeschichte. 1,80 M.
4. Schlatter, Prof. D. A., Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten.
5. Kögel, Lic. Dr. Jul., Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri. Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. 3 M.

V. Jahrgang 1901.

- 1/2. Krehler, Johannes, Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum. Stellung und Kritik der Vedānta-Philosophie. 3 M.
3. Düttert, Prof. Lic. W., Die Erschütterung des Optimismus durch das Er von Eriabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorlesungsglaubens der Aufklärung. Schlatter, Prof. D. A., Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universität? Rede am 27. Januar 1901 vor der Universität Tübingen gehalten. 1,20 M.
4. Dettli, Prof. D. S., Amos u. Hosea. Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels. 3 theolog. Ferienkursvorträge mit e. textf. Anhang. Riegenbach, Prof. E., Versuch e. neuen Deutung des Namens Baruchab.
5. Schlatter, Prof. D. A., Jesu Gottheit und das Kreuz. 1,20 M.
6. Haußleiter, Prof. D. Dr., Probleme d. Matthäusevangeliums. — Schlatter, F. Glaube und Gehorsam. — Boehmer, Lic. Dr., Zwei wichtige Kapitel a biblischen Hermeneutik. 2 M.

IV. Jahrgang 1900.

1. Schlatter, Prof. D. A., Die Furcht vor d. Denken. Eine Zugabe zu Gittys „Stück“ Kropatscher, Lic. Dr. F., Occam und Luther. Bemerkungen zur Geschichte der ritätsphilosophie. 1 M.
2. Galleh, Lic. A., Die Bistheorie Luthers und ihre Darstellung in neuerer Zeit.
3. Cremer, Prof. D. S., Weissagung u. Wunder im Zusammenhange d. Heilsgeschichte.
4. Blas, Prof. D. Dr. F., Textkritische Bemerkungen zu Matthäus. — Schlatter, Prof. D. A., Bekanntes Griechisch. 1,60 M.
5. Dager, Lic. Dr. Georg, Der Subjektivismus in Franks „System der christl. Gen.“ Beitrag zum Verständnis seiner Theologie. 2,20 M.
6. Bach, Lic. Ludw., Der Glaube nach der Anschauung des Alten Test. Eine fuchung über die Bedeutung von „אמן“ im alttest. Sprachgebrauch. — Sommer, F., Die Ehe nach der Lehre des röm. Catechismus dargestellt und beurteilt. 2,50 M.

III. Jahrgang 1899.

1. Düttert, Prof. Lic. W., Die Johanneische Christologie. 2 M.
2. Cremer, Lic. Ernst, Über die christliche Vollkommenheit. — Bornhäuser, L., Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches. 1,80 M.
3. Wurm, Stefan Paul, Religionsgeschichtliche Parallelen zum Alten Testament. Blas, Prof. Dr. F., Textkritische Bemerkungen zu Markus. 1,60 M.
4. Schlatter, Prof. D. A., Johannes Ben Sakkai, der Zeitgenosse der Apostel. — D. Prof. Lic. W., Geschichtlicher Sinn und Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang.
5. Stenke, Lic. E. Gustav, Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.
6. Volpert, Lic. W., Kaiser Julians religiöse und philosoph. Überzeugung.

II. Jahrgang 1898.

1. Panterburg, Lic. W. Fr. M., Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung praktische Theologie. 2,40 M.
2. Schmidt, Prof. D. W., Die Lehre des Apostels Paulus. 2 M.
3. Schlatter, Prof. D. A., Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130. 1,60 M.
4. Haborn, W. Lic. theol. W., Die Entstehung des Markusevangeliums. 2,80 M.
5. Schlatter, Prof. D. A., Die Parallelen in den Worten Jesu bei Joh. u. Matt.
6. Bowninkel, Dr. E., Die Grundgedanken des Jakobusbriefes verglichen mit den Briefen des Petrus u. Johs. — Dalmer, Prof. Lic. F., Zu 1. Petr. 1, 18. 19.

I. Jahrgang. 1897.

1. Schlatter, Prof. D. A., Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik. 1,20 M.
2. Nathusius, Prof. D. M. von, Die christlich-sozialen Ideen der Reformation und ihre Herkunft. 2,40 M.
3. Schlatter, Prof. D. A., Die Tage Trajans und Hadrians. — Froh, Dr. R., und Christen Agobards, Erzbischof von Lyon. 2 M.
4. Cremer, Prof. D. S., Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.
- 5/6. Schlatter, Prof. D. A., Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. Glossator des griech. Sirach u. je. Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie.

BX Zänker, Otto
4827 Grundlinien der Theologie Martin Käblers.
K3 Gütersloh, C. Bertelsmann, 1914.
Z3 10lp. 23cm. (Beiträge zur Förderung
christlicher Theologie, 18. Jahrg. 1914, 5
Heft)

Includes bibliographical references.

1. Kähler, Martin, 1835-1912. I. Title.
- II. Series: Beiträge zur Förderung christlicher
Theologie, I, 18, 5.

CCSC/mmb

A810

